LUDWIG BINSWANGER

GRUNDFORMEN UND ERKENNTNIS MENSCHLICHEN DASEINS

3. Auflage

1962

ERNST REINHARDT VERLAG MÜNCHEN/BASEL

© 1962 by Ernst Reinhardt Verlag in München.
Druck: Graphia Druck Jos. Hablitzel, Dachau.
Printed in Germany

Dem Andenken meines Sohnes Robert

Inhalt

Vorwort 13

ERSTER TEIL

Grundformen menschlichen Daseins

Einleitung 21

Erstes Kapitel

Das Miteinandersein von Mir und Dir
Die Wirheit

A. Das liebende Miteinandersein
Die Wirheit im Lieben

I. Die Räumlichkeit des liebenden Miteinanderseins. Exposition des Problems 23

II. Die Zeitlichkeit des liebenden Miteinanderseins. Exposition des Problems 36

III. In-der-Welt-sein als Besorgen (Heidegger) 60

IV. In-der-Welt-sein als Sorge. Beheimatetsein als Liebe . . 69

a) Die Räumlichkeit des Besorgens und die Räumlichkeit des liebenden Miteinanderseins 71

b) Die Zeitlichkeit des Besorgens und die Zeitlichkeit des liebenden Miteinanderseins 88

c) Die Offenbarheit der Heimat des liebenden Miteinanderseins und die Erschlossenheit der Welt des Besorgens. Liebendes und theoretisches Entdecken 100

d) Die Selbstheit im Handeln und die Wirheit und Selbstheit im Lieben 121

e) Die Geschichtlichkeit der Sorge und die Ewigkeit der Liebe 138

1. Verfallsmöglichkeiten der Liebe 160
2. Liebe und Tod 167
3. Liebe und Sprache 196

B. Das freundschaftliche Miteinandersein

Die Wirheit im Teilnehmen 219

I. Das Teilen-mit 227

II. Das Mitteilen 230

III. Das Teilnehmen-an 233

IV. Von der Wirheit der Liebe zur Wirheit der Teilnahme. Teilnahme und Freigabe 235

V. Die Wirheit im Lieben und die Idee des Menschen . . . 258

Zweites Kapitel

Das Mitsein von Einem und einem (oder den) Andern
Die Personalität im Sinne des mit-weltlichen Umgangs oder Verkehrs

I. Einleitung 266

II. Das Nehmen-bei-etwas 273

III. Das umweltliche Nehmen-bei-etwas 275
a) Das greifende Nehmen-bei-etwas, die „Hand" . . . 275
b) Das beißende Nehmen-bei-etwas, das „Gebiß" . . . 288
c) Das „sinneswerkzeugliche" Nehmen-bei-etwas, das „Wahrnehmen" 289
d) Das mündliche Nehmen-bei-etwas, das sprachliche Benennen 294

IV. Das mitweltliche Nehmen-bei-etwas 300
a) Das Nehmen-beim-Ohr – Die Beeindruckbarkeit oder Impressionabilität 304
b) Das Nehmen-bei-der-„schwachen Stelle" (den Passionen oder Leidenschaften) – Die Beeinflußbarkeit (Suggestibilität) oder Affektivität 308
c) Das Nehmen-beim-Wort – Die Verantwortlichkeit oder Responsabilität 322
d) Das Nehmen-beim-Namen – Die Historizität . . . 328

e) Die im mitweltlichen Nehmen-bei-etwas freigelegten Weisen anthropologischer Zugänglichkeit und deren Wahrnehmungsarten. Das Auftauchen des Problems der psychologischen Erkenntnis 335
f) Der anthropologische Sinn des mitweltlichen Nehmens-bei-etwas. Die Diskursivität 341
g) Diskursivität und Personalität 347
1. Die das Nehmen-beim-Wort ermöglichende Zugänglichkeit der Mitwelt 351
2. Die das Nehmen-bei-der-schwachen-Stelle ermöglichende Zugänglichkeit der Mitwelt 362
3. Die das Nehmen-beim-Ohr ermöglichende Zugänglichkeit der Mitwelt 366
4. Die das Nehmen-beim-Ruf ermöglichende Zugänglichkeit der Mitwelt 375

Drittes Kapitel

Das Zu-sich-selbst-sein und das eigentliche Selbstsein

I. Einleitung 382
II. Das Problem der Selbstliebe
a) Die Philautia des Aristoteles 387
b) Die christliche Selbstliebe 393
1. Die christliche Selbstliebe bei Augustin . . . 393
2. Die Selbstliebe in der *Nachfolge* Augustins . . 407
III. Das diskursive Sein-zu-einem-selbst: Die Personalität im *eigen*weltlichen Umgang oder Verkehr 425
a) Historische Vorbemerkungen 425
b) Die Einschränkung des diskursiven Erkenntnisprinzips im eigenweltlichen Umgang 434
c) Zu Jungs Lehre von der Persona und den archetypischen Bildern 436
d) Das Selbst des Zu-sich-selbst-seins. Die Eigenwelt . . 440
e) Das Nur-noch-Leben und das nackte Grauen . . . 445
f) Die Rolle des Leibes im Zu-sich-selbst-sein 448
IV. Das Selbstsein oder Sein zum Grunde (als meinem) . . . 450
a) Existenz und existenzielle Tendenz. Zur Autobiographie von H. G. Wells 453

b) Existenz und Pseudoexistenz: Stirners Konstruktion des Einzigen 457
c) Leib und Existenz. Vergessen, Schlaf, Psychose . . . 468
d) Sprache, Geschichtlichkeit und Erkenntnisweise des singularen Seins zum Grunde 476
e) Das Sein zum Grunde als Existenz und als Liebe . . 481
V. Schlußbemerkungen 483

ZWEITER TEIL

Vom Wesen der Daseinserkenntnis

Einleitung 489
Exkurs über Hegels dialektische Vereinigung von Liebe und Vernunft in der Bewegung des Erkennens zum Anerkennen . 493

Erstes Kapitel

Die Überwindung des Widerspruches von Liebe und Sorge in der Daseinserkenntnis

I. Liebe und Daseinserkenntnis 499
II. Sorge und Daseinserkenntnis 509
a) Daseinserkenntnis und mitweltliches Nehmen-bei-etwas . 509
b) Daseinserkenntnis und eigenweltliches Nehmen-bei-etwas 529
c) Daseinserkenntnis und Existenz 545
III. Daseinserkenntnis als Überwindung des Widerspruchs von Liebe und Sorge 551

Zweites Kapitel

Von der Entfaltung der Daseinserkenntnis

I. Zur Gnoseologie der psychologischen Erkenntnis . . . 566
II. Begegnung und Gestalt 583
III. Daseinserkenntnis, Gestalt und Idee 591
IV. Die Wahrheit der Daseinserkenntnis 606
a) Gestalt bei Kant, Hegel, Hönigswald und ihre Beziehungen zur Daseinserkenntnis 611

b) Gestalt und Gestaltwandel bei Goethe und ihre Beziehungen zur Daseinserkenntnis 617
c) Die Beziehungen der Phänomenologie Goethes und Husserls und der Existenzialanalytik Heideggers zur Daseinserkenntnis 631
d) Phänomenologie und Liebe. Rein phänomenologische Ideation und liebende Imagination . . . 642
e) Diltheys Ringen um Lebenserkenntnis und die Daseinserkenntnis 649
1. Geschichtliche Lebendigkeit („Leben"), Lebenskategorie und Lebensgestalt, Erleben und Verstehen . . . 649
2. Habitus und Methode des Historikers. Die enthusiastische Vertiefung 661
3. Das Problem der Allgemeingültigkeit des geisteswissenschaftlichen Erkennens oder des Verstehens . . 671
4. Das Verstehen bei Dilthey und die Daseinserkenntnis. Historische und psychologische „Bildung" . . 675
5. Diltheys Verstehen und die Modi des Menschseins 684
Das Verstehen und der duale Modus 685
Das Verstehen und der plurale Modus 687
Das Verstehen und der singulare Modus 689
6. Die Kritik der historischen Vernunft und die Kritik der psychologischen Vernunft 694
V. Der Zusammenhang der Daseinserkenntnis 699
Namenregister 705
Sachregister 709

Vorwort zur dritten Auflage

Die erste Auflage dieser Schrift ist im Jahre 1942 im Verlag Max Niehans in Zürich erschienen, die zweite im Jahre 1953 im gleichen Verlag. Da Herr Niehans, dem ich für seine verlegerischen Bemühungen hiermit meinen herzlichsten Dank ausspreche, seinen Verlag inzwischen aufgegeben hat, hat sich der Ernst Reinhardt Verlag München/Basel freundlicherweise entschlossen, die inzwischen notwendig gewordene dritte Auflage herauszugeben. Ich bin Herrn Jungck, dem Inhaber dieses Verlages, für seinen Entschluß ebenfalls herzlich dankbar, denn, wenn auch bereits in dem Jahrzehnt zwischen Ende der zwanziger und Ende der dreißiger Jahre geschrieben, hat das Thema, das dieser Schrift zugrunde liegt, auch heute noch nichts von seinem ursprünglichen Interesse für mich verloren.

Während das Vorwort zur zweiten Auflage sich auf die Feststellung beschränkte, daß es sich um einen unveränderten Abdruck der ersten handle, ging der ersten Auflage ein längeres Vorwort voraus. Dieses knüpfte an meine 1922 erschienene (seit 1926 vergriffene) umfangreiche „Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie" an und legte dar, weshalb ich mich nicht zu einer Neuauflage derselben entschließen konnte. Der Hauptgrund war, daß das definitorische und methodologische Interesse, das jene Schrift beherrschte, im Laufe der zwanziger Jahre stark zurückgetreten war durch das weitere Vordringen der in der „Einführung" zwar auch schon ausführlich gewürdigten *Phänomenologie* Husserls und vor allem durch das, ein völlig neues Seinsverständnis eröffnende Werk Heideggers „Sein und Zeit" vom Jahre 1927 und das durch es neu erweckte *ontologische* Interesse. Dazu kam die für mich sehr bedeutsame Schrift von Karl Löwith „Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen" (1928), in der das Mitsein von Einem und einem Anderen schon sehr feinsinnig analysiert, das liebende Miteinandersein von Mir und Dir aber noch nicht gewürdigt wurde. Das letztere trat dann in den Mittelpunkt des Interesses durch die Schriften von Martin Buber und seinem Kreis. All das hätte nicht nur den Titel einer „Einführung in die Allgemeine Psychologie" gesprengt, sondern wäre auch bei völliger Umarbei-

tung des Buches nicht mehr in einer einzigen Schrift unterzubringen gewesen. Infolgedessen entschloß ich mich, statt einer Neuauflage jener „Einführung" eine völlig neue Schrift zu verfassen, unter besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie des liebenden und freundschaftlichen *Miteinanderseins* und seines „Gegenpols", des bloßen *Mitseins* von Einem mit einem Anderen im alltäglichen Umgang und Verkehr, dem mitmenschlichen Nehmen des Anderen bei etwas, und zwar mit dem Ziel, die Möglichkeit einer *„Daseinserkenntnis"* aus dem Zusammenspiel jener beiden Weisen des Mitseins aufzuzeigen. An die Stelle psychologischer Deskription einerseits, methodologischer Besinnung andererseits mußten jetzt also phänomenologische, anthropologische und ontologische Gesichtspunkte treten.

I.

So neu und erregend der ontologische Ansatz Heideggers war, so lagen damals die Grenzen namentlich zur Anthropologie noch einigermaßen im Dunkeln. Der Aufsatz, der auf die hier vorliegenden ungelösten, ja unlösbaren Schwierigkeiten deutlich hinwies, war der Aufsatz von Hans Kunz „Die anthropologische Betrachtungsweise in der Psychopathologie" (Z. Neur. 172, H. 1); er erschien aber erst 1941. Der Autor deckt hier den Grund auf, der eine scharfe Trennung von Daseinsanalytik und Anthropologie unmöglich macht oder zum mindesten das häufige, wenn nicht vorherrschende, Mißverständnis der Fundamentalontologie als philosophischer oder metaphysischer Anthropologie begreiflich erscheinen läßt. Er denkt dabei in erster Linie an die „Zweideutigkeit", die darin besteht, daß die „Existenzialien" immer auch als Charakteristika des Menschseins aufgefaßt werden könnten, sowie überhaupt an das „zweideutige" Verhältnis von „Dasein" und Menschsein. (Vgl. aber auch Hans Kunz „Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für die Psychologie und die philosophische Anthropologie" in: Martin Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften, Bern 1949, S. 37–57.)

Wenn in diesem Zusammenhang auch mir, und zwar mit Recht, der Vorwurf gemacht worden ist, daß ich Heidegger gegenüber einem, wenn auch produktiven, Mißverständnis anthropologischer Art anheimgefallen sei, so besteht, um dies vorwegzunehmen, das Produktive dieses Mißverständnisses darin, daß, wovon ich schon in der Schrift selbst Rechenschaft abgelegt habe, „die Lehre Heideggers es ist, die unsere Untersuchung vorwärts treibt" (S. 59), jedoch unter gleichzeitigem Hinweis darauf, daß sich auch

hier „die ungeheure Macht des Negativen" bewähre. Das Vorgehen war so, wie es Szilasi einmal von meiner psychiatrischen Arbeitsweise sagt: „Da die Existenzialanalytik die Seinsverfassung des Daseins analysiert, stellt sie die entsprechenden Kategorien, die ‚Existenzialien', zur Verfügung, innerhalb welcher die Psychiatrie die kategorialen (d. h. existenzialen) Variationen zur Sicht bringen kann" (Philosophie und Naturwissenschaften, Bern 1961, S. 113 f.). Das erste produktive Mißverständnis war, die Existenzialien nicht als solche, als ontologische, aufzufassen, sondern lediglich im Sinne, wenn auch äußerst fruchtbarer, kategorialer Leitfäden für unsere Untersuchung.

Was nun meine Auffassung der Liebe betrifft, so beruht zunächst einmal meine oft kritisierte Äußerung, die Liebe stünde frierend außerhalb des „Menschenbildes" Heideggers, offenkundig auf einem Mißverständnis, da es Heidegger auf nichts weniger als auf die Aufstellung eines Menschenbildes und einer Anthropologie überhaupt ankommt. Denn obwohl er einmal (Sein und Zeit, S. 17) sagt, daß die Daseinsanalytik „in der Absicht auf eine mögliche Anthropologie bzw. deren ontologische Fundamentierung ... nur einige, wenngleich nicht unwesentliche ‚Stücke'" liefere, so hätte trotzdem die „prohibitive Charakterisierung" seiner Lehre in der Abgrenzung gegenüber Anthropologie, Psychologie und Biologie streng im Auge behalten werden müssen.

Der Kern meiner Abweichung von Heidegger lag übrigens weniger darin, daß ich die Fundamentalontologie anthropologisch mißverstand, als umgekehrt darin, daß ich die Liebe, aber auch das Nehmen-bei-etwas, ontologisch zu verstehen suchte. Gerade dieser Versuch, den *ontologischen* Gesichtspunkt *festzuhalten*, erwies sich für unsere Untersuchung wiederum als äußerst produktiv. Auch hier bewährte sich nämlich die Wahrheit des Satzes von Szilasi, daß wir auf Grund neuer Erfahrungsweisen zu neuen Möglichkeiten der Erfahrung gelangen! Hat doch erst der mit Heideggers Seinsfrage und Seinsentwurf aufgezeigte Horizont des Daseins *das Feld freigemacht* für die Möglichkeit einer *umfassenden phänomenologischen Interpretation* der Liebe (wie des Umgangs oder Verkehrs) und *ihres Seinsverständnisses*. In der Verwirklichung dieser Möglichkeit liegt trotz aller Mißverständnisse und alles „Negativen", der *positive* Ertrag meiner Beschäftigung mit „Sein und Zeit" und *ihrer* Phänomenologie. Und erst mit jener *umfassenden* phänomenologischen Interpretation trat unsere Schrift, wie ihr Zweiter Teil zeigt, in die Nähe von Problemkreisen, wie sie in Hegels dialektischer Vereinigung von Liebe und Vernunft in der

„Bewegung vom Erkennen zum Anerkennen", in Goethes Auffassung vom „genialen Eindringen-in", in Diltheys Auffassung von der „enthusiastischen Vertiefung-in", in Hofmannsthals Rede vom „Mit-dem-Herzen-denken", ferner bei Augustin oder Amiel u. a. zutage traten. –

Wenn es mir trotz des Festhaltens an dem ontologischen Gesichtspunkt nicht gelang, „die Liebe" wirklich ontologisch im Sinne Heideggers zu verstehen, also als Charakteristikum des *Daseins*, dem es in seinem Sein um sein eigenes Seinkönnen geht oder das *umwillen* seiner *ist*, so lag dies am *Ansatz* der Fundamentalontologie, an der Konzeption nämlich des Daseins als „je meinem" oder als „Jemeinigkeit". Konnte ich mich doch, gerade als Schüler Husserls und seiner Lehre von der „ungeheuren Transzendenz" des Anderen sowie von der für mich nach wie vor maßgebenden Fremdwahrnehmung, bis heute nicht mit der durchgängigen Jemeinigkeit des *Daseins* abfinden, zumal mir das diesem Mein zugehörige Ich nie zu Gesicht gekommen ist, und konnte ich mich doch auch nie mit der Umgehung der Lehre vom fremden Ich und der Fremdwahrnehmung durch den Sprung in die These, daß Dasein immer auch Mitdasein sei, abfinden. Diese These hinterläßt für mich auch heute noch einen Knäuel ungelöster Fragen.

Es muß nun aber klar sein, daß der Ansatz bei der Jemeinigkeit des Daseins nicht mit dem Verstand oder der Vernunft überwunden werden kann, sondern nur mit etwas ganz anderem, nämlich mit der Imagination oder Einbildungskraft der Liebe. Infolgedessen steht die Einbildungskraft im Zentrum der Phänomenologie der Liebe und der Phänomenologie des Seinsverständnisses der Liebe. Hierin liegt auch der Grund, warum ich die *dichterische* Einbildungskraft in so hohem Ausmaß zur Sprache kommen ließ: Wenn nämlich Liebe und liebende Erkenntnis nur „in liebender Einbildungskraft ‚eingebildet' werden können" (vgl. S. 490), ist Dichtung hier nicht etwa nur Illustration, sondern genuiner Erkenntnisquell, d. h. objektive – darstellende – aufzeigende Erkenntnisweise.

Von hier aus können wir aber auch einem weiteren Vorwurf begegnen, der diesem Buch wiederholt gemacht worden ist. Er richtet sich gegen Sinn und Wort des *Über-die-Welt-hinaus-seins*. Im In-der-Welt-sein als Besorgen finden wir keine Momente des Daseins, also keine Existenzialien, von der Art der Imagination oder der Begnadung im Sinne der Liebe, finden wir kein Du und kein Wir, keine „absolute" Seinsicherheit und sehr vieles andere nicht, das wir als Über-die-Welt-hinaus-sein (oder auch als Überschwung der Liebe) bezeichnen. Dabei darf aber keinesfalls übersehen werden,

daß das *Über*-die-Welt-hinaus-sein nicht ohne In-der-Welt-sein (der Über*schwung* nicht ohne den transzendentalen Über*stieg*) denkbar ist, weswegen wir auch immer vom In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein sprechen, damit anzeigend, daß Welt hier, wie bei Heidegger, durchaus nicht gegenständlich aufgefaßt werden darf, etwa als Diesseits, und damit Über-die-Welt-hinaus-sein auch nicht im Sinne irgend einer „Jenseitigkeit".

Wenn wir soeben von Begnadung und Seinssicherheit gesprochen haben, so wollen wir bei dieser Gelegenheit doch noch an das Vorwort zur ersten Auflage erinnern, in dem es am Schluß heißt, daß wir nicht, wie Feuerbach, Theologie in Anthropologie verwandeln möchten – mit dem Ergebnis, daß der Mensch zur Gottheit erhoben wird –, sondern daß nach unserer Meinung „dem in Wahrheit verstandenen Menschen der Weg zur Gottheit immer offen steht". –

II.

Während der Hauptakzent in der Kritik unserer Schrift meist auf die *Liebe* oder das Miteinandersein gelegt wurde, kam das Kapitel (II) über das *Nehmen-bei-etwas*, den mitmenschlichen Umgang oder Verkehr oder das bloße Mitsein, entschieden zu kurz. Das mag damit zusammenhängen, daß die Dinge hier insofern einfacher liegen, als es sich lediglich um die „Anwendung" der Analytik des Seins als *Zuhandenheit* auf das mit*menschliche* Sein handelt. Hier kann also nicht von einem Widerspruch zur Lehre Heideggers die Rede sein, sondern nur von einer Erweiterung derselben. Erst Ende des vergangenen Jahres hatte ich die Freude, ein tiefes philosophisches Verständnis auch der Seinsweise des Nehmens-bei-Etwas zu Gesicht zu bekommen. Es ist der Aufsatz von Henri Maldiney, Professor an der Universität Lyon, betitelt: *Comprendre* (Revue de Métaphysique et de Morale, novembre 1961). Dieser Aufsatz ist zunächst einmal wertvoll, weil er uns die große Mannigfaltigkeit der Ausdrücke für das mitmenschliche Nehmen-bei-etwas, die die französische Sprache besitzt, vor Augen führt, und außerdem dessen Bereich völlig sinngemäß noch auf weitere Gebiete ausdehnt: prendre à ist und bleibt aber die sprachliche und daseinsmäßige Grundform, und zwar im Französischen erst recht. Dazu kommt das doppeldeutige Hauptwort *la prise*, das wir im Deutschen nur mit dem ebenfalls doppeldeutigen Wort „Griff" wiedergeben können, ferner *appréhender* (z. B. au corps = verhaften) und besonders *saisir à* (la saisie), ferner *agripper* (von griffes) = eifrig zu-

greifen und *s'emparer de* = sich bemächtigen u. a. Das Nehmen-bei beschränkt sich aber, wie schon in den „Grundformen" gezeigt wurde, keineswegs auf die Hand: „Tous nos sens expriment le même sens en tous les sens du mot. La vue? On saisit du regard. L'oreille? Je n'ai pas saisi. Tous ces saisies sont à. On reconnait quelqu'un à sa démarche, à sa voix, à son parfum (saisir avec les yeux, l'ouie, l'odorat)."

Wichtiger aber noch als dieses Inventar ist die an meinen Aufsatz über „Traum und Existenz" vom Jahre 1930 über die allgemeine apriorische *Bedeutungsrichtung* (direction significative ou direction de sens) des Steigens und Fallens anknüpfende, mit großer Verve, Klarheit und Weitsichtigkeit durchgeführte phänomenologische Einsicht, daß es sich, wie dies ja auch schon den „Grundformen" zugrunde lag, bei „la prise" genauso verhalte wie bei „la chute". Beide Male handelt es sich um eine derartig „radikale" Form der Existenz, daß wir sie durchgehend in *allen* „relations compréhensives entre existants" antreffen. „La saisie est une *forme primitive originaire de l'existence*"[1] (im um- und mitweltlichen Sinne). „Le mot de saisir tire son sens d'une *situation globale antérieure à toute capacité particulière!*"[1]

Eine wichtige phänomenologische Erweiterung der Lehre vom Nehmen-bei-etwas liegt in Maldineys, an Heideggers Existenzial der Räumlichkeit, aber auch an die Arbeiten von E. Straus und R. Goldstein anknüpfenden Ausführungen über Sensation et Motricité, Körperschema und Außenraum, über Organismus und Organ und über Psychoanalyse und Daseinsanalyse, worauf wir hier aber leider nicht mehr eingehen können.

III.

Auch der zweite Teil unserer Schrift (vgl. die Einleitung, das erste Kapitel und vor allem das zweite Kapitel IV d: Phänomenologie und Liebe. Rein phänomenologische Ideation und liebende Imagination) erfährt durch Maldiney nicht nur eine Bestätigung, sondern auch eine Erweiterung und das besonders durch seine Zusammenschau von *percevoir* (= per-capere) und *comprendre*. Es würde ebenfalls zu weit führen, hier näher darauf einzugehen. Ich verweise nur im Vorbeigehen auf die Ausführungen des Autors über sens et expression (S. 44 f.), appréhender (S. 48), saisir-à und percevoir (S. 50 f.). Vor allem unterscheidet Maldiney, wie wir,

[1] Hervorhebungen von mir.

zwischen dem „Totalbesitz" der Liebe und dem „Teilbesitz": Wo wir nur mit jemandem zu tun haben (faire à), auf jemanden wirken (agir-sur) oder jemanden bei etwas nehmen (s'emparer-de), handelt es sich nur um „une possession partielle". „Le tout de la chose ou de l'être s'évanouit dans le saisir-à." „Si je vous saisis bien" (wenn ich Sie recht verstehe), habe ich nur „den Teil" von Ihnen ergriffen, der in dem Wort enthalten (engagé) ist, den Sie unter dem Gesichtswinkel (angle) einer lokalen Situation profilieren (profiler). Maldiney hält sich hier durchaus an die Analyse der Dingwahrnehmung durch Husserl. Denn er fährt fort: „und von Ihnen, wie von dem Ding, nach Husserl, habe ich nur dieses *Profil*" (bei Husserl Aspekt). Von hier aus entwickelt der Autor eine ebenso geistvolle wie bündige Auffassung von der perception, nicht zwar als prise, sondern als sur-prise. Wenn die perception trotz allem en prise ist sur la totalité de l'être perçu, so ist sie es nur, weil diese totalité s'articule en significations (sich „sinnhaft" oder in „Bedeutungen" artikuliert). Auf Grund dieser Auffassung konnte Maldiney schon vorher (S. 44) sagen: „Dans la perception nous percevons le sens, dans la compréhension nous comprenons l'expression."

IV.

Wenn ich zum Schluß die sehr verständliche Frage höre, warum ich diese Schrift noch einmal unverändert herausgebe, obwohl ich mir der Naivität der in ihr geübten Kritik an Heidegger und mancher sonstiger Mängel bewußt sei, so möchte ich antworten, daß, ganz abgesehen von meinem Alter, das mir eine solche Aufgabe nicht mehr erlauben würde, so viel an dieser Schrift geändert werden müßte, daß sie ihre Frische, ihre Konsequenz und damit die Einheitlichkeit ihrer Gestalt verlöre.

Das Recht aber, dieses Buch in der ersten Fassung zu belassen, möchte ich darin sehen, daß von der nicht unberechtigten Kritik an meinem damaligen Verständnis Heideggers der *Sinn* der „Grundformen" nicht berührt wird, da – wie ich schon seinerzeit ausdrücklich vermerkt habe (S. 128[1]) – „Heideggers Interesse ein ganz anderes ist als das unsrige!" Das Ziel der „Grundformen" war nicht, eine Gegenschrift zu „Sein und Zeit" sein zu wollen, sondern eine *Phänomenologie der Liebe*.

Kreuzlingen, im März 1962

Ludwig Binswanger

---

[1] Hervorhebungen von mir.

ERSTER TEIL

GRUNDFORMEN MENSCHLICHEN DASEINS

Einleitung

Im Gegensatz zur rein gegenständlich verfahrenden oder objektivierenden Psychologie, die nur Erkenntnismauern um die Liebe aufzubauen vermag, hat die Daseinserkenntnis im liebenden Miteinandersein von Ich und Du ihren eigentlichen Grund und Boden. Während das auf Gegenständlichkeiten gerichtete Fragen das liebende Miteinandersein verhüllt und resignierend nur umkreist, empfängt das Fragen nach dem Dasein gerade aus diesem Sein die eigentlichen Direktiven. Denn aus der ungeschiedenen Seinsfülle des Einander lösen sich erst Ich und Du heraus, um an-einander ihre „Selbstheit" zu gewinnen. Aber auch das bloße *Nehmen* „des Andern" *bei etwas* – beim Ohr, beim Wort, bei der „schwachen Stelle" usw. – auch dieses Hantieren, Umgehen, Verkehren des Einen mit dem oder den „Andern" im Leben der Gesellschaft, der großen und kleinen Politik, der Rechtspflege, der Wirtschaft, auch dieses Nehmenbei erschließt sich dem Daseinsverständnis erst dann, wenn es sich als „Schrumpfung" oder „Verfall" des Mit-einander-Seins in das bloße Mit-Sein von „Einem und einem Andern" enthüllt. Das gilt erst recht von dem Zu-sich-selbst-Sein selbstgenügsamer Ich-Individuen. Daß sich die Psychologie, ausgehend von verabsolutierten Ich-Individuen und den Vermögen, Dispositionen, Ereignissen, Prozessen, Aktivitäten, Tendenzen, Funktionen oder Akten „in" ihnen oder „an" ihnen, an diesem „Verfall" bis in unsere Zeit methodisch orientiert und ausgebildet hat, zeigt nur, daß sie die Direktiven ihres Suchens hergenommen hat von der unpersönlichen Objektivität einer nach dem Muster der Natur konzipierten „Gesellschaft", von dem Ding-, Eigenschafts-, Funktions- und Energiebegriff der Naturwissenschaft, im besten Falle aber von dem Idealismus der einseitig konstituierenden *Intentionalität.*

Erstes Kapitel

Das Miteinandersein von Mir und Dir.

Die Wirheit im Lieben.

A. Das liebende Miteinandersein.

I. Die Räumlichkeit des liebenden Miteinanderseins.

Exposition des Problems.

Der alltägliche Verkehr der Menschen, ihre kleine und große Politik werden beherrscht von einem eindeutigen Imperativ und den Vorkehrungen zu seiner Einschränkung, Regulierung und Organisierung, dem Imperativ: ôte-toi que je m'y mette. Fragen wir nach dem Modus der Räumlichkeit, in dem ein solcher Imperativ und die eindeutige Kürze und Unmißverständlichkeit seiner Sprache „möglich" sind, so geraten wir ohne weiteres auf den Modus der Ausdehnung, der extensio im Descartes'schen Sinne. Dieser Modus der Räumlichkeit, der einzige, den Descartes kannte, und den er infolgedessen mit Räumlichkeit, ja Welt überhaupt identifizierte – zum großen Nachteil für die Psychologie und Ontologie der Folgezeit –, dieser Modus ist gekennzeichnet durch Teilbarkeit, Zusammensetzung und Bewegung. Was in all diesen Veränderungen durchhält, ständig in ihnen verbleibt, ist das Körperding, die res corporea. Das räumliche Verhältnis zwischen den einzelnen Körperdingen ist das *Neben*einandervorhandensein, demzufolge nicht ein Ding den Platz des andern einnehmen kann, ohne daß das andere seinen Ort wechselt.

Wie Heidegger[1] gezeigt hat, entspringt diese ganze Auffassung von Räumlichkeit und Welt der einseitigen Orientierung am Sein als ständiger Vorhandenheit. Dieser Seinsentwurf liegt auch dem ôte-toi que je m'y mette zugrunde. Für ihn ist es unvorstellbar, daß Räumlichkeit noch etwas anderes bedeuten könne als Neben-

[1] Sein und Zeit I, §§ 22–24.

einandervorhandensein „im Raum", und daß Veränderung durch etwas anderes hervorgerufen werden könne als durch Anwendung von Druck und Gewalt zur Überwindung eines Widerstandes.

Neben dem einseitig imperativischen „Hebe dich hinweg, damit ich mich an deinen Platz setze", neben dieser „gewaltsamen" Ein-Räumung eines *Platzes* in einer bestimmten *Gegend* durch Weg-Räumung eines diesen Platz einnehmenden oder auf ihm vorhandenen menschlichen Körperdings (oder einer ihm entsprechenden *Macht*sphäre) kennen wir aber noch andere Arten anthropologischer Räumung und Ein-Räumung. Als Beispiel diene diejenige Art, auf der die Möglichkeit der wissenschaftlichen, ja jeder rein sachlichen *Diskussion* beruht. Auch hier handelt es sich um ein Räumen und Ein-Räumen eines bestimmten, jetzt aber sinnhaft begrenzten Raumbezirks innerhalb einer vorbestimmten (Sinn-)Räumlichkeit. „Das räume ich dir ein" bedeutet, daß ich meinem Gesprächspartner eine bestimmte „Position" innerhalb eines thematischen Sinnzusammenhangs zu-gebe oder überlasse, daß ich diese Position räume, von ihr zurücktrete oder weiche (vgl. con-cedere, con-cessio), um sie dem Partner abzutreten, sie ihm nicht mehr „streitig" zu machen, anerkennend, daß er auf diesem „strittigen" Sinnraum recht und somit auf ihn „ein Recht" hat. Und nicht von ungefähr, sondern auf Grund der vollendeten Durchstrukturiertheit des menschlichen Seins, sehen wir den Zu-gebenden oder räumend Ein-räumenden die Gebärde der Überlassung machen, auf diese Weise „aus seinem Raum" heraustretend und die Übergabe an den Raum des Andern vollziehend, während der Andere, ihm zugeneigt, die „Zu-Gabe" in Empfang nimmt [2]. Was von Haltung und Gebärde dieses Einräumens gilt, gilt natürlich auch von Blick, Gesichtsausdruck und Stimme. Die Stimme des zugebend Einräumenden, um nur noch das zu erwähnen, „senkt sich" und wird um eine Nuance leiser, der Gesichtsausdruck entspannt sich, der Blick wird „weniger durchdringend", gemäß dem Verlust an Eigenraum, an persönlicher Machtsphäre; denn auch hier herrscht noch der Gegensatz von Mein und Dein, das Gesetz der Ortsverdrängung sich widersprechender Meinungen, der Zwang der Gebietsabtretung unter dem Einfluß einer ordnunggebietenden Macht, der Raumstruktur der Ratio. Aber so wenig schwebt diese Ratio *über* dem menschlichen Sein, daß sie vielmehr da, wo sie herrscht und solange sie herrscht, dessen räum-

[2] Man sieht, wie sehr der so genannte Ich-raum über den Leibraum hinausgeht in den Weltraum, wobei unter Weltraum natürlich die gesamte Räumlichkeit „der Welt", auch der „geistigen", verstanden werden muß.

liche Gesamtstruktur beherrscht bis zur Haltung des kleinen Fingers „im Raum".

Wenn wir nun versuchen, das liebende Miteinandersein – abkürzend gesprochen: *die Liebe* – auf den ihr eigentümlichen Modus des Einräumens hin anthropologisch zu untersuchen, so erheben sich keinerlei Schwierigkeiten, solange wir diese Untersuchung im Hinblick auf die beiden genannten Formen des Einräumens führen. Daß Liebe das gerade Gegenteil von Befehl, Druck und Gewaltanwendung, von Machtentwicklung zum Zwecke der Überwindung eines Widerstandes, aber auch von „eindeutiger" Unmißverständlichkeit im Sinne der ratio bedeutet, das scheint von vornherein klar zu sein. Damit ist zugleich gesagt, daß die Räumlichung der Liebe etwas ganz anderes sein muß als die gewaltsame Einräumung eines Platzes durch Wegräumung eines an ihm vorhandenen menschlichen Körperdings oder der ihm entsprechenden Machtsphäre, und daß ihre Sprache eine andere sein muß als die von dieser Einräumung geführte Sprache. Liebe und Macht oder Gewalt schließen einander aus. Und ebenso schließen einander aus Liebe und *jede* Art von Rechthaben und Ein-Recht-auf-etwas-haben, von Besitzwechsel und Abtretung, von Tausch und Commercium oder Handel überhaupt. Infolgedessen finden wir hier auch kein überlassendes und zurückweichendes Einräumen *von etwas*, keinen Zuwachs oder Verlust, keine Vergrößerung oder Verkleinerung von „Eigenraum", also überhaupt keinerlei Berührung der Späre von Mein und Dein im Sinne „weltlichen" *Besitzes*. Gewiß „können" Liebende sich auch einmal in eine wissenschaftliche Diskussion einlassen, es muß aber klar sein, daß dieses „Können" nichts mit dem Wesen des liebenden Miteinanderseins als solchem zu tun hat, ihm vielmehr völlig wesensfremd ist. Man kann wissenschaftlich diskutieren, überhaupt „ko-operieren", ohne sich zu lieben und man kann sich lieben, ohne zu ko-operieren. Insofern besteht ein Unterschied zwischen dem anthropologischen Verhältnis von Macht oder Befehl und Liebe einerseits, Ko-operation und Liebe anderseits; im ersten Falle handelt es sich um gegensätzliche Ausschließung, im zweiten um Wesensfremdheit oder Wesensunberührtheit. Die bloße Tatsache, daß Du recht hast und Ich unrecht oder umgekehrt, berührt das liebende Miteinandersein in keiner Weise; völlig unverträglich mit Liebe aber ist das Pochen auf mein oder dein Recht, überhaupt jede Form des Zwangs zur Anerkennung eines Rechts, also jeder Imperativ und damit jedes Einräumen im Sinne der Räumlichkeit der Extensio, des Vorhandenseins von Körperdingen an bestimmten Plätzen und der Formen und Gesetze ihres Platzwechsels. Das zeigt

sich auch an der Raumstruktur des beidseitigen Gebarens. Die eigentliche Gebärde des „politischen", auf Überwindung eines Widerstandes gerichteten Imperativs, ganz gleichgültig ob es sich um menschliche oder staatliche Individuen handelt, ist das *„Handgemenge"*, sind die immer wechselnden, berechnenden Handgriffe und Kniffe des „im Raume" hin- und herwogenden Machtkampfes; die eigentliche Gebärde der Liebe ist die *Umarmung:* dort ein *situations*bedingtes und -beherrschtes, Fremdraum einräumendes und Eigenraum behauptendes Weg-Zerren, -Stoßen, -Drücken, -Ziehen oder gar Ver-nichten mit all seinen technischen Modifikationen, hier das von keiner einmaligen, endlichen Situation bedingte oder durch sie bestimmte „unhandliche", ja überhaupt „ungegliederte", um Gegend, Platz und handgreifliche Räumungsaktionen jeder Art unbesorgte, endlose Einräumen des grenzenlosen, *einen* und unteilbaren Raumes des *Einander*, des unendlichen, unerschöpflichen und unergründlichen *Wir der Liebe*. Doch woher nehmen wir das Recht, so von der Liebe zu sprechen?

Es ist eine bekannte Tatsache, daß der Bedeutungsgehalt der *Sprache* der Liebe von „räumlichen Vorstellungen" in hohem Grade und in ganz bestimmtem Sinne durchsetzt ist. Wenn wir soeben von dem grenzenlosen, unendlichen, unerschöpflichen und unergründlichen Raume der Liebe gesprochen haben, so haben wir damit nur in der Sprache der Liebe selbst gesprochen. Das mag die Sprache einer Tragödie erweisen, an der, nach einem Wort Lessings, „die Liebe selbst hat arbeiten helfen":

„An Güte bin ich grundlos wie das Meer,
An Liebe grad so tief . . . je mehr ich gebe [3],
Je mehr ich habe: beides grenzenlos."

(Julia in Romeo und Julia, II, 2.)

Hier spricht zwar das liebende Geschöpf sich selbst aus, spricht die Liebende *von* sich selbst; aber ihre Erfahrung stammt aus der Zweisamkeit, dem Einander oder Wir der Liebe, dem Eros, der allein

[3] Übersetzt nach Gundolf. Im Original: more I give *to thee*, je mehr ich *dir* gebe! – Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei schon hier bemerkt, daß, wenn wir unsere sprachlichen Beispiele auch aus der Sprache der Liebe der Geschlechter schöpfen, unsere Untersuchung sich doch keineswegs auf die Liebe der Geschlechter im Sinne des amour-passion oder der Liebes-*Leidenschaft* beschränkt. Wir ziehen die Sprache der Liebes-Leidenschaft nur soweit heran, als sich in ihr gerade *nicht* die Leidenschaft, sondern *die Liebe* ausspricht! Abgesehen von der Mutter- und Kindesliebe, die aber, als Liebe zwischen nicht „ebenbürtigen" Liebenden, den vollen phänomenalen Gehalt des liebenden Miteinanderseins nicht erschöpfen kann, vermag sich die Liebe tatsächlich nirgends tiefer und deutlicher *auszusprechen* als in der Liebe der Geschlechter.

eine Mehrung des *Habens* durch das *Geben* kennt, ἑαυτὸν αὔξων ist [4], sich selbst-mehrend, und zwar „grenzenlos". Dasselbe gilt von der Sprache einer großen Liebenden selbst:

„Make thy love larger to enlarge my worth."

(Elizabeth Barrett Browning.
Sonnets from the Portuguese XVI.)

Rilke (Inselbücherei Nr. 252, XVIII) überträgt frei:

„Was kann ich tun, wenn deine Liebe naht,
als wollen: daß sie wachsend mich vermehre."

Von der Räumlichkeit des liebenden Einander als solchen aber ist schon die Rede, wenn Rilke von den Liebenden sagt: „Da sie einander immerfort das Äußerste wünschen und zumùten mögen, kann keines dem andern durch Beschränkung Unrecht tun; im Gegenteil, *sie erzeugen sich gegenseitig unaufhörlich Raum und Weite und Freiheit*" (Brief an Frl. v. Schenk, 4. November 1909, Sperrungen von mir).

Auch hier ist die Rede vom „immerfort" Äußersten, Unbeschränkten, von Weite und Freiheit, Raum überhaupt, aber nicht mehr als einer Eigenschaft oder Fähigkeit des liebenden Geschöpfs, sondern als „Produkt" unaufhörlicher *gegenseitiger Erzeugung*. Und auch da, wo Rilke des „Widerspruches" von liebendem Miteinandersein und Selbstsein (von Wirheit der Liebe und Selbstheit der Sorge [5]) gedenkt, spricht er die Sprache des Raums:

„Treten Liebende nicht immerfort an Ränder, eins im andern, die sich versprachen *Weite, Jagd und Heimat* [6].

(4. Duineser Elegie.)

Aber noch ein Anderes muß schon hier auffallen, nämlich daß der unbeschränkte „Raum", die „grenzenlose" Weite, Freiheit, Jagd nicht gleichbedeutend sind mit Unvertrautheit „des Raums" oder Verlorenheit „im Raum"; vielmehr stehen wir vor der merkwürdigen, vom Standpunkt der extensio aus gänzlich unverständlichen Tatsache, daß „äußerster" Grenzenlosigkeit und Unbeschränktheit, „äußerster" Weite und Freiheit von allen „Beschränkungen", daß all diesen negativen räumlichen Bedeutungsgehalten der Sprache ein Positives innewohnt, der Bedeutungsgehalt der *Heimat* und damit

---

[4] Vgl. Heraklit Frg. 115 (Diels), wo von einer (ganz anders gearteten) Selbstmehrung des *Logos* die Rede ist: „Der Seele ist der Logos eigen, der sich selbst mehrt."

[5] Vgl. unten Abschnitt IV d.

[6] Hervorgehoben von mir.

der *Vertrautheit* oder *Nähe*. So steht also schon die Räumlichkeit der Liebe als solche (ganz abgesehen von dem Widerspruch zwischen liebender Wirheit und Selbstheit) in einem eigentümlichen „Widerspruch" zu allem „extensiven" Räumlichkeitsgehalt der Sprache, richtiger ausgedrückt, sie *ist* dieser Widerspruch.

Erst recht deutlich wird dieser „Widerspruch" im Hinblick auf die *welt*räumliche Weite und Ferne. Man denke z. B. an die Schlußstrophe von G o e t h e s Gedicht „Nähe der Geliebten":

„Ich bin bei dir, du seist auch noch so ferne,
Du bist mir nah!
Die Sonne sinkt, bald leuchten mir die Sterne.
O wärst du da!"

Auf einen, wie uns scheint, endgültigen Ausdruck gebracht ist jener „Widerspruch" aber im zweiten Teil des Faust in den Worten des Nereus:

„Geliebtes leuchtet durchs Gedränge,
Auch noch so fern
Schimmert's hell und klar,
Immer nah und wahr."

Hier finden wir auch bereits die *Wesens*zugehörigkeit von liebender *Nähe* und liebender *Wahrheit* ausgesprochen, mit der wir uns später noch eingehend zu beschäftigen haben werden.

Wir besitzen in unserer Sprache für den Tatbestand des „Widerspruchs" von Allgegenwart [7] oder liebender Nähe und „welträumlicher" Ferne ein unübersetzbares Wort, das allein schon von „Wert und Ehre deutscher Sprache" zeugt, das Wort *Sehnsucht*. Es ist das eigentliche deutsche Wort für den griechischen Eros und seine im Symposion und Phaidros entwickelte Dialektik.

Doch hören wir wiederum jene „geniale" Liebende, den liebenden Genius selbst. Im siebenten der Sonnets from the Portuguese, in dem die Dichterin [8] von der Veränderung des „Antlitzes der Welt" und ihres „Lebensrhythmus" durch ihre Liebe spricht, lesen wir:

„The names of country, heaven, are changed away
For where thou art or shalt be, there or here",

zu deutsch etwa: „Die Namen Land (in R i l k e s Übertragung:

---

[7] Vgl. hiezu auch G o e t h e s Gedicht: „In tausend Formen magst du dich verstecken."

[8] E l i z a b e t h B a r r e t - B r o w n i n g.

Heimat) und Himmel sind ausgewechselt in: wo *du* bist oder sein wirst, dort oder hier". Rilke[9] überträgt:

„Die Namen: Heimat[10], Himmel schwanden fern,
nur wo du bist, entsteht ein Ort".

Hier enthüllt sich die Raumstruktur des liebenden Miteinanderseins erst deutlich: ihr Ordnungsprinzip, ihr oberstes Sinnprinzip bist Du[11]; und da Du nicht bist, ohne daß Ich bin, *sind* das oberste Raumprinzip *Wir*. Nur *weil* „im" Wir Ich und Du schon – als einander zugehörende – *sind, gehöre* Ich dort hin, wo Du bist, vermag ich *da* zu sein, *wo* du bist, vermag da, wo du bist, ein Ort „für mich" zu „entstehen", vermag dein Dort-sein-werden, dein Dortsein (und Dort-gewesen-sein) über *mein* Hier zu „entscheiden". Die „faktische Orientierung" im Sinne von Hier und Dort ist hier nur *möglich auf Grund* der liebenden Einräumung überhaupt, der Einräumung des Einander oder der liebenden Wirheit. Das soll aber nicht besagen, daß hier zwei Existenzen in je einseitig konstituierender Intentionalität je eine – je ihre – Welt entwerfen und an ihren beidseitigen Welten teilhaben, sondern daß Dasein ursprünglich, d. h. ohne den „Umweg" über Welt und Selbst, das Da des *Mit-einander* einräumt.

Für diesen ontologischen Sachverhalt hat man mit Recht ein räumliches, ja geometrisch-räumliches *Bild* gewählt, das nun aber tatsächlich nur ein „Bild" ist. Nichtsdestoweniger ist es für die Art der Räumlichkeit der Liebe sehr aufschlußreich. Es ist das Bild der *Ellipse*. „Die Geliebte wird, ist der zweite Brennpunkt der Ellipse unseres Seelen- oder Lebenskreises", lesen wir bei Rudolf Hildebrand[12]. Nach dem Tode der Gattin ist es ihm, „als wäre die Hälfte meines Lebens (das heißt der zweite Brennpunkt meiner Ellipse) in das Jenseits verlegt, hätte in der nächst höheren Lebensschicht Fuß gefaßt, und – als wäre nun zugleich der Raum zwischen dort und hier eigentlich mein, als wäre ich so ungeheuer ausgewei-

---

[9] Insel-Bücherei No. 252, IX.

[10] Es ist klar, daß mit dem Ausdruck Heimat hier die alte, bisherige Heimat von Haus, Hof, Familie und Beruf gemeint ist, nicht der Bedeutungsgehalt von Heimat überhaupt, der in dem „nur wo du bist, entsteht ein Ort" ja erst recht zutage tritt.

[11] Man darf nie sagen: *ist* das Du, da („das") Du nur „ist" in der Seinsform: *bist*.

[12] Vgl. Gedanken über Gott, die Welt und das Ich. Ein Vermächtnis, herausgegeben von Berlit. Jena 1910, 288 f. R. Hildebrand ist einigermaßen bekannt als Mitarbeiter der Brüder Grimm am deutschen Wörterbuch, jedoch kaum als der große Weise, gütige Mensch und tiefbohrende Ontologe, als der er uns in dem „Vermächtnis" entgegentritt.

tet, meine Basis (Grundfläche des Ellipsenkegels?) so unendlich, unerschütterlich fester und wahrer, doch mit der Bedingung, daß ich das Gewonnene nicht als geschenkt besaß, sondern als mit Tapferkeit festzuhalten oder eigentlich erst zu erobern, täglich neu zu erobern, das Ziel dazu war nur weiter ausgesteckt durch sie" (ebd.). Die Rede von den *zwei Brennpunkten* darf aber nicht dazu verführen, in ihnen lediglich ein Bild für zwei einseitig konstituierende Intentionalitäten zu sehen, deren „Strahlen" sich, wie die Mathematiker sagen, von der Ellipse reflektiert, im je anderen Brennpunkt vereinigen. Auch H i l d e b r a n d hat gesehen, daß die „lebendige Ellipse" mit ihren zwei Brennpunkten zwischen beiden einen *Mittelpunkt* zu haben scheint, „den zuletzt die ganze Bewegung zu suchen scheint, auch die beiden Brennpunkte, die doch zusammen selbst schon eigentlich wie Einer wirken, im Wettstreit oder streitenden Wettspiel einer Einheit dienen, als hätten sie diese nur verloren und suchten sie wieder, einer Einheit, die auch wirkend noch da ist, denn die ganze Bewegung der Ellipse hängt zuletzt doch mehr von dem verlorenen einen Mittelpunkt ab als von den Brennpunkten, die jenen nur vertreten, als wäre er in sie beide zerrissen worden, welcher Riß sie doch in ihrem lebendigen Wirken nicht wahrhaft auseinander schied" (ebd. 89 f.).

Man könnte aus diesem geometrisch-kosmischen Gleichnis die ganze Metaphysik der Liebe ableiten. Aber nicht hierum ist es uns zu tun, sondern darum, den positiven phänomenalen Bestand, das aber heißt, die Seinsstruktur des liebenden Miteinanderseins zu sichern, ihre vorzeitige „Sprengung" zu verhüten. Das gelingt, wie wir immer wieder sehen werden, nur dann, wenn man nicht von der *Zweizahl* ausgeht, sondern von dem, und sei es zunächst noch so vage verstandenen, *Einen* (des *Einander)*, dem nicht als je mein und je dein, sondern als Wir erschlossenen Da des Da-seins. Liebe kann ontologisch nicht verstanden werden als etwas, das zwei für sich seiende Individuen aneinander bindet oder zwei Subjekte, Aktzentren, Existenzen an ihren je einseitig konstituierten Welten teilnehmen (kommunizieren) läßt, sondern nur als „Erschlossenheit" oder Offensein des Daseins für sein *Einssein,* sein *Ganz*sein, wenn man will, in der Urform der Wirheit. Ohne diese Grundform des Daseins wäre zwar Verliebtheit möglich, aber weder liebende Communio, noch liebende „Begegnung" überhaupt. –

Die Tatsache, daß die Selbstauslegung der Liebe und der Bedeutungsbestand ihrer Sprache weitgehend von „räumlichen Vorstellungen" beherrscht und in räumlichen Beziehungen ausdrückbar ist, darf uns weder zu Klagen veranlassen über den unausweichlich

spatialen oder räumlichen Charakter der Sprache überhaupt oder über die Spatialität und Okularität unserer wichtigsten Begriffe, noch auch zu der oberflächlichen Ansicht, daß wir es hier nur mit raumsprachlichen Umschreibungen, Metaphern oder Allegorien zu tun hätten; denn auch wo es sich, wie im Bilde der Ellipse, tatsächlich um eine raum*bildliche* Umschreibung handelt, ist immer noch zu fragen, wie es kommt, daß das Raum*gleichnis* sich zur Umschreibung eines anthropologischen Tatbestandes überhaupt eignet. –

Was nun die „räumlichen Vorstellungen" selbst betrifft, die wir in der Selbstaussprache und Selbstauslegung der Liebe antreffen, so hat sich mit aller Deutlichkeit gezeigt, daß uns hier ein ganz *neuartiges Raumproblem* vor Augen tritt. Anstelle der wegräumenden Verdrängung „des Andern" von seinem Platze in einer vorbestimmten Gegend und des Einnehmens dieses Platzes durch den Verdrängenden tritt hier das merkwürdige Phänomen, daß gerade da, *wo* Du *bist,* ein Ort (für mich) *„entsteht"; anstelle* der Abtretung einer Position „an den Andern" in der vorbestimmten Räumlichkeit der ratio und des entsprechenden Verlustes an Eigenraum tritt das merkwürdige Phänomen der „grenzenlosen" Mehrung an Eigenraum durch *Hingabe von* Eigenraum! Anstelle der vorbestimmten Gegend als solcher und der vorbestimmten Sinnräumlichkeit als solcher, *in* denen der Eine dem Andern „den Platz" oder „eine Position" streitig macht, tritt eine merkwürdig unbestimmte, den Liebenden aber durchaus vertraute, schimmernde und leuchtende, grundlose „Tiefe" und „Weite", in der es überhaupt keine Plätze und Positionen gibt und daher auch keinen Streit um sie, sondern nur das „Glück" unaufhörlicher „Vertiefung" und „Erweiterung" als solches. Der sprachliche Ausdruck für diese Räumlichkeit lautet: *Ich und Du.* Vertiefung und Erweiterung bedeuten hier aber zugleich Annäherung, Ferne bedeutet hier zugleich Nähe, Klarheit und Wahrheit.

Liebe scheint also in einer ganz anderen Weise „räumlich" zu sein, als das Dasein als *umsichtig-besorgendes* In-der-Welt-sein räumlich ist. Um das Problem der Räumlichkeit der Liebe auch nur zu „exponieren", bedarf es daher zunächst noch einer näheren Einsicht in das *Einräumen* im Sinne des In-der-Welt-seins. Die ontologische Analyse dieses Einräumens verdanken wir bekanntlich H e i d e g g e r.

Schon oben (p. 23) [13] wurde bemerkt, daß D e s c a r t e s' Auf-

[13] Verweisungen auf Seitenzahlen unserer Schrift erfolgen unter dem Zeichen p., auf Seitenzahlen zitierter Werke unter dem Zeichen S. oder – in der Regel – ohne besonderes Zeichen.

fassung von Räumlichkeit und Welt der einseitigen Orientierung am Sein als ständiger *Vorhandenheit* oder „Naturdinglichkeit" entspringt. Demgegenüber orientiert sich Heideggers Auffassung von Räumlichkeit und Welt am Sein als *Zuhandenheit*. Ontologisch ursprünglicher als die Räumlichkeit der Anschauung und des Erkennens ist die Räumlichkeit des „Handelns" oder, wie Heidegger sagt, des Besorgens. Besorgen oder Sorge bedeutet hier aber nicht ein psychologisches Faktum im Sinne des praktischen Verhaltens, sondern das Sein des Daseins als In-der-Welt-sein. Räumlichkeit ist einerseits „konstitutiv" für das Dasein, steht aber, da das inner*weltlich* Seiende gleichfalls im Raum ist, auch in ontologischem Zusammenhang mit Welt. Es muß daher gezeigt werden, in welchem Sinne der Raum ein Konstituens der Welt ist, die ihrerseits aber nicht etwa als Objekt dem Subjekt gegenübersteht – was schon eine (erkenntnis)-*theoretische* Konstruktion ist –, sondern ein Strukturmoment des In-der-Welt-seins darstellt. Räumlichkeit muß daher immer von beiden Polen des In-der-Welt-seins her verstanden werden, vom Dasein her und vom innerweltlich begegnenden Seienden her. Insofern aber Dasein „in" der Welt ist im Sinne des besorgend-vertrauten Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seienden, ist Räumlichkeit nur möglich auf dem Grunde dieses In-Seins. Die Räumlichkeit dieses Inseins aber zeigt den Charakter der *Ent-fernung* und *Aus-richtung*. Über Nähe und Ferne des umweltlich zunächst Zuhandenen entscheidet nun aber keineswegs der meßbare Abstand, sondern das umsichtige Besorgen. Die Näherung ist nicht orientiert auf das körperliche Ich-Ding, sondern auf das besorgende In-der-Welt-sein, mit andern Worten auf das, wobei das Besorgen sich von vornherein aufhält. Das Dasein versteht sein Hier also aus dem umweltlichen Dort; es ist gemäß seiner Räumlichkeit nie zunächst hier, sondern dort, aus welchem Dort es auf sein Hier zurückkommt. Und zwar kommt es zurück in der Weise, daß es sein besorgendes Sein zu . . . aus dem Dort-Zuhandenen auslegt. Räumlich ist das Dasein daher insofern, als es sich zu dem räumlich begegnenden Seienden ständig ent-fernend verhält. Das Dasein kann daher im jeweiligen Umkreis seiner Entfernungen nicht umherwandern, sondern kann sie immer nur verändern. Es ist räumlich nur in der Weise der umsichtigen Raum*entdeckung*. Anderseits wiederum ist das Begegnenlassen des innerweltlich Seienden ein Raum-*geben* oder *Einräumen*. Wird das in der Weltlichkeit der Welt fundierte Entdecken von Heidegger charakterisiert als Freigabe des Seienden auf seine Bewandtnisganzheit überhaupt, so handelt es sich bei diesem *Einräumen* um das *Freigeben*

des Zuhandenen auf seine Räumlichkeit. Das Dasein kann als umsichtiges Besorgen der Welt nur deshalb um-, weg- und „einräumen", weil zu seinem In-der-Welt-sein das Einräumen (als „Existenzial" verstanden) gehört. Erst auf dem Boden der so entdeckten Räumlichkeit wird der Raum selbst für das *Erkennen* zugänglich.

Der Raum ist also weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum. Das dürfen wir niemals aus den Augen verlieren!

Daraus nun, daß das Sein des Raumes nicht aus der res extensa begriffen werden kann, darf also nicht geschlossen werden, daß es der res cogitans gleichgesetzt und als bloß „subjektives" begriffen werden könnte. Raum kann erst im Rückgang auf die Welt begriffen werden, Räumlichkeit ist nur auf dem Grunde von Welt entdeckbar. Entsprechend der wesenhaften Räumlichkeit des Daseins selbst hinsichtlich seiner Grundverfassung des In-der-Welt-seins kann man anderseits aber doch auch sagen, daß der Raum die Welt *mit*konstituiert.

Diese kurzen Andeutungen über Heideggers Rauminterpretation [14] sind für uns wegleitend insoweit, als auch wir „die Liebe" nicht verstehen und interpretieren im Sinne eines psychologischen Verhaltens oder einer psychologischen Gestimmtheit menschlicher Subjekte, sondern nur im Sinne eines Grundzuges *menschlichen Daseins*. Insofern wir unsere Untersuchung aber auf das menschliche Dasein beschränken und nicht bis auf das Dasein überhaupt vorzudringen beabsichtigen, unterscheidet sich unsere Untersuchung als anthropologische von der rein ontologischen Absicht Heideggers. Anderseits wird sich im Laufe unserer Untersuchung selbst immer deutlicher zeigen, daß eine anthropologisch zu nennende Untersuchung gar nicht anders möglich ist als unter Berücksichtigung der ontologischen *Methode*. Dabei muß für die Exposition unseres Problems schon soviel klar geworden sein:

Die Räumlichkeit des menschlichen Daseins als Liebe ist *nicht* zu verstehen aus dem innerweltlich Seienden als einem Zuhandenen; denn ihre Ausrichtung und Entfernung bestimmt sich, wie wir gesehen haben, nicht aus dem *Umgang* mit zuhandenem „Zeug", sondern aus der Sehnsucht des Daseins nach *Eins*sein und *Ganz*sein. Das dieser Räumlichkeit eigene Einräumen ist kein Freigeben des Zuhandenen auf seine Räumlichkeit, sondern ein Freigeben Deiner und Meiner auf „Unsere" Räumlichkeit. Ob auch diese Räumlichkeit aus dem In-der-Welt-sein als Besorgen verstanden werden kann, steht daher noch völlig dahin.

Zugleich frägt es sich aber auch, ob wir unter Dasein dasselbe

[14] Vgl. wiederum Sein und Zeit §§ 22–24, S. 102–114.

verstehen können wie H e i d e g g e r , oder ob sich unsere Interpretation des Da des Daseins nicht von der seinigen entfernen muß. Hören wir noch einmal H e i d e g g e r selbst: „Das Seiende, das wesenhaft durch das In-der-Welt-sein konstituiert wird, *ist* selbst je sein ‚Da'. Der vertrauten Wortbedeutung nach deutet das ‚Da' auf ‚hier' und ‚dort'. Das ‚Hier' eines ‚Ich-Hier' versteht sich immer aus einem zuhandenen ‚Dort' im Sinne des entfernend-ausrichtend-besorgenden Seins zu diesem. Die existenziale Räumlichkeit des Daseins, die ihm dergestalt seinen ‚Ort' bestimmt, gründet selbst auf dem In-der-Welt-sein. Das Dort ist die Bestimmtheit eines inner*weltlich* Begegnenden. ‚Hier' und ‚Dort' sind nur möglich in einem ‚Da', d. h. wenn ein Seiendes ist, das als Sein des ‚Da' Räumlichkeit erschlossen hat. Dieses Seiende trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit. Der Ausdruck ‚Da' meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) ineins mit dem Da-sein von Welt für es selbst ‚da'." Oder mit *einem* Wort: *„Das Dasein ist seine Erschlossenheit"* [15].

Das Neue, das uns hier entgegentritt und das uns im Laufe der Untersuchung immer wieder beschäftigen wird, ist die Kennzeichnung des Daseins als, ineins mit dem Da-Sein von Welt, *für es selbst* da-seienden. Dasein ist also nicht nur auf Welt hin erschlossen, sondern je *für es selbst* auf Welt hin erschlossen. Wenn auch diese (ontologisch verstandene) Selbstheit des Daseins nicht dasselbe bedeutet wie „Faktizität" des Daseins, nämlich daß Dasein je meines, deines, seines ist, so sind doch Selbstheit und Jemeinigkeit des Daseins, wie wir immer deutlicher sehen werden, unmittelbar aufeinander angewiesen. Diesen Ansatz aber beim Dasein als je meinem usw. können wir nicht unbesehen mitmachen; kommt es uns doch darauf an, zu zeigen, daß das Da der Liebe und die Selbstheit des Daseins als Liebe nicht Erschlossenheit des Da für mich selbst bedeuten, sondern, wenn wir diesen Ausdruck überhaupt übernehmen können, Erschlossenheit des Da für *uns*-selbst, und kommt es uns doch ferner darauf an, zu zeigen, daß die Selbstheit der Liebe nicht auf eine ichhafte Selbstheit hinausläuft, sondern auf eine wirhafte. Das Da des Daseins als Liebe ist nicht Erschlossenheit, durch die Dasein (als je meines) „für es selbst" da ist, sondern „Erschlossenheit", durch die Dasein (als Wirheit) für *Uns-selbst*, für *„Dich und mich"*, für *Einander* da ist, und dies wiederum nicht ineins mit dem Da-sein von Welt (der Sorge), sondern ineins mit dem Da-sein der „Welt" des Einander. Auch hier stehen wir vor einem ganz neuen Problem. –

[15] A. a. O. 132 f. Vgl. den ganzen § 28.

Wollen wir im übrigen den Vorrang, der dem Räumlichen in der sprachlichen Artikulation von Bedeutungen (und Begriffen) überhaupt zukommt, verstehen, so ist das sicherlich nur möglich im Rückgang auf die *zeitlichen* Bedingungen der Möglichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit. So weit gehen wir mit H e i d e g g e r (vgl. a. a. O. § 70) wieder durchaus einig. Jener Vorrang hat seinen Grund nicht in einer „spezifischen Mächtigkeit des Raumes", sondern darin, daß die Zeitlichkeit für die Räumlichkeit des Daseins eine „fundierende Funktion" hat. Wenn H e i d e g g e r aber die Meinung vertritt, räumlich könne das Dasein nur sein als Sorge (Besorgen und Fürsorge) im Sinne des faktisch *verfallenden* Existierens, d. h. im Verfallen der Zeitlichkeit in das *Gegenwärtigen,* so können wir ihm für unsere Untersuchung auch hier nicht mehr folgen. „Wesenhaft verfallend", so erklärt er (S. 369), „verliert sich die Zeitlichkeit in das Gegenwärtigen und versteht sich nicht nur umsichtig aus dem besorgten Zuhandenen, sondern entnimmt dem, was das Gegenwärtigen an ihm als anwesend ständig antrifft, den räumlichen Beziehungen, die Leitfäden für die Artikulation des im Verstehen überhaupt Verstandenen und Auslegbaren". Wir haben aber bereits gesehen, daß die „Zeitlichkeit" des liebenden Miteinanderseins sich weder umsichtig aus dem besorgten Zuhandenen versteht, also weder räumliche Beziehungen nur da sieht, wo das Gegenwärtigen Zuhandenes *als anwesend ständig antrifft,* noch auch diesem Gegenwärtigen die Leitfäden für die Artikulation des im Verstehen überhaupt Verstandenen und Auslegbaren entnimmt. Damit ist zugleich gesagt, daß wir zu einem eigentlichen Verständnis der Räumlichkeit des liebenden Miteinanderseins, des Da-seins als Liebe, überhaupt erst gelangen können, wenn wir einen Einblick gewonnen haben in seine Zeitlichkeit. Die Zeitlichkeit der Liebe, um nur dies hier vorwegzunehmen, werden wir nicht verstehen aus der *Endlichkeit* des Daseins als je meinem, nämlich aus *Tod, Angst* und *Schuld* als den *eigensten,* das Dasein *als einzelnes beanspruchenden* Möglichkeiten des Daseins. Von Liebe nämlich kann nicht da die Rede sein, wo die Buhle den sterbenden Buhlen, vom Grauen des Todes erfaßt, im Stiche läßt, um sich-selbst, d. h. ihr Dasein *als das ihre* „für es selbst" zu retten, sondern nur da, wo die Liebende dem Geliebten nicht nur „bis selbst an die Pforten der Hölle" folgt, sondern „mit ihm" über den Tod hinaus das Dasein als Wirsein, als Einander, bewahrt. Das aber ist nur möglich auf Grund der dem liebenden Miteinandersein eigentümlichen Struktur der Zeitlichkeit.

II. Die Zeitlichkeit des liebenden Miteinanderseins.

Exposition des Problems.

Love's not Time's fool.
Shakespeare.

„Wesenhaft verfallend", so hörten wir, „verliert sich die Zeitlichkeit (des umsichtigen Besorgens) in das Gegenwärtigen". Verfallen aber heißt „Verfallenheit an die Welt" im Sinne des Aufgehens im Mitsein [1], *sofern* dieses durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit, also durch die Kennzeichen des *uneigentlichen* Daseins, des *Man*-selbst-seins, geführt wird [2]. Der Ausdruck Verfallen ist uns aber auch aus der Sprache der uneigentlichen Erotik, des Verliebtseins, bekannt. Wir sprechen von einem Verfallen der Verliebten aneinander und verstehen darunter ihre „Verstrickung" in das Liebes-Verhältnis als solches (Löwith), unter Aufgabe der Ich-Duhaftigkeit oder eigentlichen Wirheit. Für dieses Verfallen haben wir auch den Ausdruck *Hörigkeit*. Im Gegensatz zu dem unfanatischen, zeitlich-geschichtlich unbeschränkten, grenzenlosen oder unendlichen Sein der Liebe, ihrem *vollen* erotischen Gehalt, bedeutet Hörigkeit Entleerung dieses Gehalts in den beschränkten, starren „Fanatismus der Liebe", in den Liebes-*Wahn-Sinn*. Im Gegensatz zu der vollen Struktur der Zeitlichkeit der Liebe, der liebenden *Einander-Zugehörigkeit*, die wir im folgenden herausarbeiten wollen, verliert sich auch das Verfallen „aneinander", ebenso wie das Verfallen an die Welt, in ein bloßes Gegenwärtigen, in ein Aufgehen in die bloße, d. h. uneigentliche Gegenwart der *momentanen* „Abhängigkeitsbeziehung" der *Hörigkeit* des *Einen* von einem *Andern*.

Während für die sich in das bloße Gegenwärtigen verlierende Zeitlichkeit die räumlichen Beziehungen sich aus dem ergeben, was das Gegenwärtigen aus dem besorgten Zuhandenen „als anwesend ständig antrifft", verhält es sich mit der Zeitlichkeit der Liebe also ganz anders. Für sie ergeben sich die räumlichen Beziehungen und damit die Leitfäden für die Artikulation ihrer Begriffe weder aus dem Besorgen überhaupt, noch erst recht aus dem des anwesend ständig Zuhandenen. Das geht ja schon aus der Möglichkeit der

---

[1] Heidegger sagt: Im Miteinandersein. Wir selbst schränken diesen Ausdruck nach dem Vorgang von Löwith (Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen), aber *noch* enger als er, auf das „unverhältnismäßige" Miteinandersein von *Ich und Du*, ein und beschränken den Ausdruck Mitsein auf das „verhältnismäßige" *mitweltliche* Sein von *Einem* mit einem (den) *Andern* (vgl. das zweite Kapitel).

[2] Vgl. Sein und Zeit §§ 27 und 38.

Verlegung des zweiten Brennpunktes der Ellipse „ins Jenseits" hervor. Diese Verjenseitigung „findet" nun aber keineswegs nur nach dem Tode der oder des Geliebten „statt", vielmehr bildet sie, ganz unabhängig von jeder religiösen Jenseitsmystik und Jenseitsdogmatik, ein konstitutives Moment des liebenden Miteinander-seins überhaupt; sie „findet" also auch, ja gerade, „zu Lebzeiten" der Liebenden „statt". Das hat seinen Grund darin, daß die Zeitlichkeit der Liebe im Gegensatz zu derjenigen aller Formen des Besorgens nicht aus der Endlichkeit des Daseins als je meinem, sondern aus der „Ewigkeit" des Daseins als unserem, aus dem „ewigen" Wir, „entspringt". Wer dafür Beispiele aus der Selbstauslegung der Liebe sucht, dem bieten sie sich in Fülle:

„Sagt, ob das eure Sehnsucht ist und dieses Glück sie stillt? O, niemand möchte da widersprechen und etwas anderes wollen; gleich Kindern würden alle zu hören glauben, was seit je ihr Sehnen war: mit dem Geliebten verwachsen und *ein* Wesen mit ihm bilden. Denn so war einst unsere alte Natur: wir waren einst ganz, und *jene Begierde nach dem Ganzen ist Eros*[3]. Wir waren einst *ein* Wesen, und weil wir gefrevelt haben, sind wir vom Gotte gespalten worden."

(Aus Aristophanes' Rede in Platons Symposion, übersetzt von Kaßner.)

„Waren unsre Wesen schon verflochten?
War es darum, daß die Herzen pochten?
Waren wir im Strahl erloschner Sonnen,
In den Tagen lang verrauschter Wonnen
Schon in Eins zerronnen?

Ja, wir waren's! – Innig mir verbunden
Warst du in Aeonen, die verschwunden,
Meine Muse sah es auf der trüben
Tafel der Vergangenheit geschrieben:
Eins mit deinem Lieben!

Und in innig festverbundnem Wesen,
Also hab' ich's staunend dort gelesen,
Waren wir ein Gott, ein schaffend Leben,
Und uns ward, sie herrschend zu durchweben,
Frei die Welt gegeben.

Uns entgegen gossen Nektarquellen
Ewig strömend ihre Wollustquellen;
Mächtig lösten wir der Dinge Siegel,
Zu der Wahrheit lichtem Sonnenhügel
Schwang sich unser Flügel.

[3] Hervorhebungen von mir.

Weine, Laura! dieser Gott ist nimmer,
Du und ich des Gottes schöne Trümmer,
Und in uns ein unersättlich Dringen,
Das verlorne Wesen einzuschlingen,
Gottheit zu erschwingen.
Darum, Laura, dieses Glutverlangen – – –"

(Schiller, Aus Geheimnis der Reminiszenz [4], 1781–1803.)

„Schon der Gedanke, daß wir uns einmal weniger waren, drückt mich nieder, die Liebe muß *hinter* sich wie *vor* sich Ewigkeit sehen."

(Schiller an Lotte und Caroline, 7. IX. 89.)

„Ach, du warst in abgelebten Zeiten
meine Schwester oder meine Frau."

(Goethe in dem Gedicht an Frau von Stein, 1776: Warum gabst du uns die tiefen Blicke.) [5] –

„Wie regt sich bald, ein holdes Licht zu schauen,
Gestaltenreiche Schar,
Und ihr erstaunt auf den beglückten Auen
nun als das erste Paar,

Und bald verlischt ein unbegrenztes Streben
Im sel'gen Wechselblick.
Und so empfangt mit Dank das schönste Leben
Vom All ins All zurück."

(Goethe in dem Gedicht Weltseele, 1804.)

„Ist es möglich! Stern der Sterne,
Drück' ich wieder dich ans Herz,
Ach, was ist die Nacht der Ferne
Für ein Abgrund, für ein Schmerz!
Ja du bist es, meiner Freuden
Süßer, lieber Widerpart!
Eingedenk vergangner Leiden,
Schaudr' ich vor der Gegenwart.

---

[4] Vgl. hiezu Buchwald, Schiller I, 330: „Also die Seligkeit einer früheren vollkommenen Liebesvereinigung bestand darin, daß die Liebenden Erkennende wurden, die durch die Vereinigung ihrer Kräfte gottgleich die Vollkommenheit der Schöpfung schauten. Jetzt ist dieser Zustand dahin; sie sind nur noch ‚des Gottes schöne Trümmer'. Geblieben aber ist als Erbe der einstigen Verkörperung das unersättliche Drängen, das verlorene Wesen zurückzugewinnen und ‚Gottheit zu erschwingen'. Die Liebe – und zwar eine ‚unschuldsvolle' Liebe – ist ein Weg dazu, genau wie die Freundschaft, die Schiller ganz ebenso in einer Ode des Julius an Raphael (aus dem Briefroman der Karlsschulzeit) besungen hat."

[5] So einfach, wie die Psychoanalyse sich diese Verse zurechtgelegt hat (vgl. unten p. 41) liegen die Dinge aber nicht.

Als die Welt im tiefsten Grunde
Lag an Gottes ew'ger Brust,
Ordnet' er die erste Stunde
Mit erhabner Schöpfungslust.
Und er sprach das Wort: Es werde!
Da erklang ein schmerzlich Ach!
Als das All' mit Machtgebärde
In die Wirklichkeiten brach.

Auf tat sich das Licht: so trennte
Scheu sich Finsternis von ihm,
Und sogleich die Elemente
Scheidend auseinander fliehn.
Rasch, in wilden, wüsten Träumen
Jedes nach der Weite rang,
Starr, in ungemeßnen Räumen,
Ohne Sehnsucht, ohne Klang.

Stumm war alles, still und öde,
Einsam Gott zum erstenmal!
Da erschuf er Morgenröte,
Die erbarmte sich der Qual;
Sie entwickelte dem Trüben
Ein erklingend Farbenspiel,
Und nun konnte wieder lieben,
Was erst auseinanderfiel.

Und mit eiligem Bestreben
Sucht sich, was sich angehört;
Und zu ungemessnem Leben
Ist Gefühl und Blick gekehrt.
Sei's Ergreifen, sei es Raffen,
Wenn es nur sich faßt und hält!
Allah braucht nicht mehr zu schaffen,
Wir erschaffen seine Welt.

So mit morgenroten Flügeln,
Riß es mich an deinen Mund,
Und die Nacht mit tausend Siegeln
Kräftigt sternenhell den Bund.
Beide sind wir auf der Erde
Musterhaft in Freud und Qual,
Und ein zweites Wort: Es werde!
Trennt uns nicht zum zweiten Mal."

(Goethe, Wiederfinden,* 1815.)

„Diotima, edles Leben, Schwester, heilig mir verwandt!
Eh' ich dir die Hand gegeben, hab' ich ferne dich gekannt."

(Hölderlin in dem Gedicht Diotima.)

---

* Vgl. zu dem in diesem Gedicht durchschimmernden gnostisch-kosmogonischen Mythos, H. H. Schaeder, Goethes Erlebnis des Ostens 65, 80 und insbes. 152 f.

„Meine Seele liebte die deine schon, bevor sie mit ihrem Körper vereint ward, und sie wird sie noch lieben, wenn sie von den irdischen Banden gelöst ist."

(Friedrich der Große an seine Schwester Wilhelmine, 20. November 1737. Zit. nach Reinhold Schneider, Die Hohenzollern.)

„Dorthin, wo unsere Seelen einst sich trafen,
Führt mich der Weg, den deine Augen weisen."

(Michelangelo-Rilke[7].)

„Und sicherlich habe ich Dich in Deiner Idee (in the idea of you) mein ganzes Leben lang geliebt."

(Elizabeth Barrett-Barrett an Robert Browning, 17. August 1846.)

Derselbe Gedanke findet sich schon im Brief der Dichterin vom 24. Februar 1846, mit dem Zusatz: unawares, „unbewußt" (geliebt). –

„l'amour crée, comme par enchantement, un passé dont il nous entoure. Il nous donne, pour ainsi dire, la conscience d'avoir vécu, durant des années, avec un être qui naguère nous était presque étranger."

(Benjamin Constant, Adolphe. Paris, 1929, S. 32.)

„Und wenn Du mich nur läßt, Liebe, will ich nicht wieder, nie wieder so neugierig, so grüblerisch untersuchen, wie es kam und woher, sondern glauben, daß es immer so war, und daß es trotzdem alles auf einmal kam; je größer die Unwahrscheinlichkeiten, um so besser, denn sie heben um so mehr die Wahrheit der Wahrheiten heraus, daß hier – wie erzeugt? wie genährt? – hier die ganze, wundersame Ba ist und mein ganzes Herz und meine Seele füllt; und überfüllt, denn sie ist auch in der ganzen Welt, wohin ich blicke, wohin ich denke."

(Robert Browning an Elizabeth, 25. Februar 1846, Briefe von R. B. und Elizabeth Barrett-Barrett, übersetzt von Greve, Berlin, 1907.)

„– – – und verliert mit ihnen der Liebe Ewigkeit: ihr sollst du dienen."

(Elizabeth Barrett Browning, Sonnets from the Portuguese, Sonnet XVI in der Übertragung von Rilke.)

„Immer heftiger rief es am Strand; da wollten die Füße
Mich nicht tragen, ich rief: Dora! und bist du nicht mein?
Ewig! sagtest du leise. Da schienen unsere Tränen,
Wie durch göttliche Luft, leise vom Auge gehaucht."

(Goethe, in Alexis und Dora.)

Schiller ist von dieser Stelle deswegen ergriffen, „weil das Geheimnis des Herzens in diesem einzigen Worte auf einmal und

[7] Vgl. Sonnet VI: „Veggendo ne' tuo' occhi Il Paradiso,
Per ritornar là dove io t'amai prima,
Ricorro ardenso sotto le tue ciglia."

ganz, mit seinem unendlichen Gefolge, herausstürzt. Dieses einzige Wort, an dieser Stelle, ist statt einer ganzen langen Liebesgeschichte, und nun stehen die zwei Liebenden so gegeneinander, als wenn das Verhältnis schon Jahre lang existiert hätte".

(An Goethe, 3. Juli 1796.)[8]

Wenn auch die Häufung von Beispielen niemandem helfen kann einen positiven phänomenalen Bestand wirklich zu sehen, da, wer ihn nicht an *einem* Beispiel zu gewahren vermag, ihn auch an vielen nicht sehen kann, und wenn auch in Dingen der Phänomenologie und phänomenologischen Ontologie es niemals auf einen consensus plurium ankommt, mag doch in dieser Übereinstimmung in der zeitlichen *Selbstauslegung* der Liebe durch so verschiedene Geister ein Hinweis darauf erblickt werden, daß in dem Ewigkeitsaspekt der Liebe tatsächlich ein ihr wesenhaft immanentes Strukturmoment liegt. Die Psychoanalyse hat ihr Unvermögen, die eigentliche Seinsstruktur der Liebe zu sehen, allein schon damit bewiesen, daß sie diesen wesenhaften, apriorisch-zeitlichen Grundzug der Liebe in ein kausalgenetisches Geschehen umgedeutet hat, in den Goetheschen oder Hölderlinschen Schwesterbeispielen lediglich das Zeugnis für einen *unbewußten* individuell-lebensgeschichtlichen Zusammenhang erblickend, was dann freilich bei dem „eindeutigen" Beispiel von Friedrich dem Großen nicht mehr möglich ist. Natürlich leugnen wir keineswegs den lebensgeschichtlichen Tatbestand, daß die Schwester oder Mutter, wie schon Kant vermutet hat[9], das „Urbild" bleiben, „worauf in der künftigen Zeit alle weiblichen Bildungen mehr oder weniger einschlagen müssen, welche eine phantastische Sehnsucht rege machen können". Dieser tausendfach einwandfrei festgestellte historisch-genetische Zusammenhang ist aber etwas ganz anderes als die apriorische oder wesensmäßige Zugehörigkeit des Ewigkeitsmotivs zur Strukturganzheit des liebenden Miteinanderseins.

Der Aufweis des dem phänomenalen Bestand der Liebe, ihrer Seinsstruktur also, wesensmäßig zugehörigen Phänomens des zeitlichen *Zurück* aus der Gegenwart in die Vergangenheit und des *Voraus* in die Zukunft, dieses *wesensmäßige* Ungenügen an der Gegenwart und Angewiesensein auf Vergangenheit und Zukunft – woraus das *Wieder* des Wiederfindens und das *Noch* des Sich-

---

[8] Zum Ganzen vgl. Emil Staiger, Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters 121 ff.

[9] Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 1764. WW (Cassirer) II, 279.

noch-(nach dem Tode-)angehörens entspringt –, darf nun keineswegs so interpretiert werden, als handle es sich hier darum, der Gegenwart der Liebe nach *hinten* und nach *vorne* ungemessene „Zeiträume" einfach „anzustücken"! Wenn die angeführten Beispiele zu einer solchen Auffassung verführen könnten, so rührt dies daher, daß in ihnen, so nahe sie auch dem Phänomen selbst kommen, selbstverständlich nicht die Sprache der „reinen Phänomenologie" gesprochen wird, sondern die Sprache des (platonischen oder gnostisch-kosmogonischen) *Mythos,* der philosophischen (Schelling) und christlichen *Mystik* oder der platonischen Ideenlehre (Elizabeth Barrett-Browning). Was uns hier interessiert, ist aber nicht die Art der Einkleidung und Verkleidung des Liebesphänomens, sondern der phänomenologische Gehalt, der allen diesen Bildern, Sprachen, Mythen zugrunde liegt und *in* ihnen aufleuchtet. Benjamin Constant hinwiederum spricht in der Sprache der objektivierenden Psychologie, wenn er sagt: „l'amour crée un passé". Nur in Robert Brownings Sätzen spricht die Liebe sich sozusagen „rein" aus, d. h. in nicht metaphysischem, überhaupt nicht philosophischem, religiösem, dogmatischem, mythischem oder sachlich objektivierendem Gewand. Immerhin erfolgt diese Aussprache noch im Medium der Reflexion. Um so deutlicher wird hier aber das Paradoxon der Liebe, der – nur im Glauben der Liebe selbst zu überwindende – Widerspruch zwischen dem Fragen nach dem Wie-es-kam und dem „Bewußtsein" des Immer-so-gewesen-seins, das durchaus umgekehrt-proportionale Verhältnis zwischen dem Grad der „faktischen" Unwahrscheinlichkeit und der Höhe der Evidenz der Wahrheit. (Auf die Wesensbeziehungen zwischen diesem Glauben, seiner Wahrheit und der Zeitigung und Räumlichung der Liebe kommen wir später zurück.) In „Alexis und Dora" schließlich verschwindet auch das Medium der Reflexion und tritt „das Geheimnis des Herzens" „auf einmal und ganz", nämlich unmittelbar und unverhüllt, zutage.

Wie immer auch in unsern Beispielen der Sinngehalt der Zeitlichkeit der Liebe *ausgesprochen* wird, überall tritt er doch in Gegensatz zur Zeit des „gewöhnlichen" Lebens („Life"), sei es in den Worten Ewigkeit oder Immer-so-war, sei es in der Wiederholung, dem Wieder, oder in der Auffassung von einem reinen Sein der Seele oder der Idee. Elizabeth Barrett-Browning hat diesen Gegensatz in einem ihrer Sonnette (XLI) scharf formuliert durch die Gegenüberstellung von *Love that endures* und *Life that*

disappears, von Liebe, die *dauert* und Leben, das (ver-)*schwindet*[10]. Das will sagen: die Zeitlichkeit der Liebe ist Dauer, die des Lebens Vergänglichkeit, d. h. Werden und Vergehen. Hier darf man nun nicht mehr glauben, es mit einem platonischen oder christlichen Lehrstück oder Dogma zu tun zu haben, wenn auch Platonismus, Neuplatonismus und das Christentum es sind, die die radikale Verschiedenheit der beiden Zeitigungsformen am deutlichsten gesehen und am schärfsten in ihren Lehren verarbeitet haben. Ich verweise nur auf Plotins Scheidung zwischen der meßbaren, ins Unendliche *ausdehnbaren* Zeit (χρόνος) und dem „Leben" der unausgedehnten, unzeitlichen, lebendigen Ewigkeit (τοῦ αἰῶνος ἡ ζωή), „die nicht aus einer Vielzahl von Zeiten sich zusammensetzt, sondern die als ganze aus aller Zeit zumal besteht", τὴν οὐκ ἐκ πολλῶν χρόνων, ἀλλὰ τὴν ἐκ παντὸς χρόνου πᾶσαν ὁμοῦ[11]. Ebenso scheidet das Christentum bekanntlich scharf zwischen Ewigkeit als ewiger *Zeit* und Ewigkeit als ewiger *Dauer*.[12].

Diese „ewige Dauer" der Liebe und ihren Gegensatz zur Zeit als Vergänglichkeit finden wir auch von einem Genius betont, der den Gehalt seiner Liebe ganz „diesseitig", ganz „irdisch", keines metaphysischen Systems und keiner religiösen Lehrmeinung begierig und bedürftig ausgesprochen hat [13]:

[10] „Oh, to shoot
My soul's full meaning in to future years,
That *they* should lend it utterance, and salute
Love that endures, with Life that disappears!"

Rilke überträgt sehr frei:

„In die fernsten Tage
ergösse gern sich meiner Seele Süße,
daß sie von dort, was ohne Unterlaß
vorüberfließt, mit ihrem Dauern grüße."

[11] Vgl. Plotin, Schriften, übersetzt von Harder, III, 125 und die ganze Enneade I, 5.

[12] Am knappsten formuliert bei Angelus Silesius:

„Betracht es eigentlich: bei Gott ist Ewigkeit,
Beim Teufel in der Höll', da ist ein' ewge Zeit."

„Dem Gottesbegierigen wird dieser Punkt der Zeit
Viel länger als das Sein der ganzen Ewigkeit."

„Man sagt, die Zeit ist schnell: wer hat sie sehen fliegen?
Sie bleibt ja unverrückt im Welt-Begriffe liegen."

(Vgl. Insel-Bücherei Nr. 41, S. 41, 25 u. 38.)

[13] Vgl. hiezu Gundolf, Shakespeare, Sein Wesen und Werk I, 451: „Shakespeares Sonette sind gesättigt mit harter irdischer Anschauung, durchaus ohne ‚idealistische', empfindsame, schwärmerische Flucht aus der wie immer beschaffenen Gegenwart in eine metaphysische Hinterwelt. Nur ein Mann, dem das irdische Leben wirkliches und einziges All bedeutete, der sich abgefunden hatte mit Raum und Zeit als den allein faßbaren Trägern der menschlichen Kräfte, Werte und Güter, ohne die Frage nach dem Jenseits, konnte diese

„So that eternal love in love's fresh case
Weighs not the dust and injury of age,
Nor gives to necessary wrinkles place,
But makes antiquity for aye his page;
Finding the first conceit of love there bred,
Where time and outward form would show it dead."

Shakespeare (Sonnet CVIII).

Stefan George (Shakespeare, Sonnette) überträgt:

„Die ewige lieb im frischen liebesschmuck
Beachtet nicht der jahre sturm und fall.
Glaubt nicht an der notwendigen falten druck
Und hält das alter ständig als vasall.
Für sie lebt noch der ersten liebe geist
Wo zeit und äußre form ihn tot erweist." [14]

Daß der Begriff des Ewigen und Unendlichen es ist, der die Liebe trägt, hat Goethe nicht nur in seinen Dichtungen klar ausgesprochen:

„Die erste Liebe, sagt man mit Recht, sei die einzige: denn in der zweiten und durch die zweite geht schon der höchste Sinn der Liebe verloren. Der Begriff des Ewigen und Unendlichen, der sie eigentlich hebt und trägt, ist zerstört, sie erscheint vergänglich wie alles Wiederkehrende."

(Goethe, Dichtung und Wahrheit, 13. Buch, Jub.-Ausg. 24, 158 f.)

Auf die kürzeste Formel hat schließlich Nietzsche den Unterschied zwischen Life (Time) und Love, zwischen Zeitlängenmaß und Dauer, zwischen Weltzeit und Zeitlichkeit der Liebe gebracht, wenn er erklärt: „Liebe denkt nicht an Länge, sondern an Augenblick und Ewigkeit".[15]

Wenn wir in der Dauer oder dem „Ewig" den Zeitigungsmodus des liebenden Miteinanderseins erkannt haben, so muß aus dieser

---

Verse schreiben, während Petrarkisten und Platoniker, gläubig oder nicht, ihren Gehalt, oft ihren Stoff entnahmen dem süß-schwermütigen Nachgefühl des Himmels oder der Ideen." – Vgl. aber auch schon Goethe, Shakespeare und kein Ende (1813–1816), Jub.-Ausg. 37: „Das Interesse, welches Shakespeares großen Geist belebt, liegt innerhalb der Welt" (S. 41). „Shakespeare gesellt sich zum Weltgeist; er durchdringt die Welt wie jener; beiden ist nichts verborgen" (S. 39). Und schließlich nennt Goethe Shakespeare „einen wahren Naturfrommen", dem „die Freiheit blieb, sein reines Innere, ohne Bezug auf irgend eine bestimmte Religion, religios zu entwickeln (S. 45).

[14] Der Gegensatz zwischen Love that endures und Life that disappears ist eines der Grundthemata, wenn nicht *das* Grundthema der Shakespeareschen Sonette. So untrennbar ist der phänomenale Seinsgehalt der *Dauer* von dem Sein der *Liebe*, daß, wenn diese Dauer „Irrtum" wäre, nie ein Mensch geliebt hätte:

„If this be error, and upon me proved,
I never writ, nor no man ever loved."

Vgl. hiezu das ganze Sonnet CXVI.

[15] Zit. nach Löwith a. a. O.

Erkenntnis, nach allem was vorausging, auch Licht fallen auf seinen *Räumlichungsmodus*. Daher wagen wir von hier aus wenigstens den ersten Schritt zum Verständnis des liebenden Einräumens (des Einräumens des Einander der Liebe).

Zunächst ergibt sich die bereits vorweggenommene, rein negative Einsicht, daß die räumlichen Beziehungen des liebenden Miteinanderseins sich nicht aus dem ergeben können, was das Gegenwärtigen aus dem besorgten Zuhandenen als anwesend ständig antrifft; denn weder gehört es zum liebenden Miteinandersein, daß die Liebenden sich als anwesend ständig antreffen, noch daß sie sich gegenseitig überhaupt zuhanden, also Gebrauchszeug oder Werkzeug, sind. Damit ist aber zugleich gesagt, daß das Gegenwärtigen der Liebe und der ihm „entspringende" Modus der Räumlichkeit nicht aus dem Gegenwärtigen des Besorgens verstanden werden können. Aus diesem Grunde werden wir uns in erster Linie dem Zeitigungsmodus des *liebenden Gegenwärtigens* und der *Gegenwart der Liebe* zuzuwenden haben. Vorher sei aber noch festgestellt, was wir in positiver Hinsicht von der Erkenntnis der Dauer als der Zeitigungsform der Liebe für das Verständnis ihrer Räumlichungsform lernen können.

Wenn die Unendlichkeit der Dauer des liebenden Miteinanderseins nicht in einer „ins Unendliche gehenden" Anstückung von Zeitstrecken vor und hinter die Zeitstrecke der individuellen Lebensdauer („Life") oder gar vor und hinter einzelne Teilstrecken derselben (Jugend, Alter usw.) gesehen werden kann, sondern nur in der von der unendlichen Längenerstreckung der Zeit, der „ewigen Zeit", völlig verschiedenen Zeitform der, zwischen „Augenblick" und „Ewigkeit" keinen Unterschied machenden, *ewigen Dauer* oder *eigentlichen* Ewigkeit, so kann auch die Unendlichkeit des Raums der Liebe nicht in einer unendlichen Erweiterung von Raumlängen- oder Raumtiefenstrecken, von Raumflächen oder „Räumen" gesehen werden, sondern nur in etwas, das der „Unendlichkeit" der Ewigkeit räumlich entspricht. Die Sprache läßt uns hier im Stich; denn wir besitzen keinen Ausdruck, der in bezug auf den „Raum" den Unterschied bezeichnete, den in bezug auf die Zeit ew'ge Zeit und Ewigkeit ausdrücken. Man kann aber im Anschluß an unsere Raumbeispiele sagen, der ew'gen Zeit entspräche „der unendliche Raum", der ewigen Dauer der Liebe aber die *Heimat* [16] des Einander. Wie die ewige Dauer „unabhängig" ist von der Kürze

[16] Heimat muß hier ontologisch verstanden werden, nicht historiologisch im Sinne von Erwin Straus. (Vgl. die Formen des Räumlichen. Der Nervenarzt, III, H. 11.)

oder Länge der zeitlichen Erstrecktheit, sich souverän „über" dieselbe hinwegsetzend, so ist das Beheimatetsein im Einander unabhängig von (welt-räumlicher) Nähe und Ferne, also von An- und Abwesenheit. Die Heimat im Einander ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß da wo Du bist, überhaupt ein Ort (als jeweiliger „Aufenthalt" in dieser Heimat) zu „entstehen" vermag, gleichgültig, ob Du „in der Nähe" (anwesend) oder „in der Ferne" (abwesend) bist. Auf dieser Gleichgültigkeit oder Indifferenz der Heimat des Einander nicht nur gegenüber *jedwedem* Ort „im Raum", sondern gegenüber *jedweder* Art von Welträumlichkeit überhaupt, beruhen ihre welträumlich-negativen Bestimmungen als Grenzenlosigkeit, Unergründlichkeit, Unermeßlichkeit und Unerschöpflichkeit, in einem Wort ihre Unendlichkeit. Im Anschluß an die Ausdrucksweise H e g e l s , wenn auch keineswegs im Sinne seiner Logik, können wir *diese* „Unendlichkeit" des Raums (wie der ew'gen Zeit) als *schlechte* Unendlichkeit bezeichnen, d. h. als bloße Negation der Endlichkeit des „Life" als eines weltlichen (welträumlichen, welt-zeitlichen, welt-geschichtlichen) Ereignis- und Erlebnisgesamts, die Unendlichkeit der Heimat des Einander aber (wie auch der ewigen Dauer) als die *wahre* Unendlichkeit der Liebe. In ihr haben wir das Apriori „des Raums" und „der Zeit", überhaupt der „Erschlossenheit" der *Liebe* zu erblicken.

Nach diesem ersten Schritt zum Verständnis der Räumlichkeit der Liebe aus ihrer Zeitlichkeit wagen wir nun den zweiten, indem wir uns dem zeitlichen Charakter des liebenden Gegenwärtigens selbst zuwenden.

Der Ausdruck Gegenwärtigen (und dementsprechend die Ausdrücke Gegenwart und Augenblick) werden in der modernen Phänomenologie, Philosophie und Anthropologie sehr verschieden verwendet. H u s s e r l z. B. dient in den Logischen Untersuchungen [17] das Gegenwärtigen noch zur Charakteristik der sinnlichen Wahrnehmung, H ö n i g s w a l d [18] spricht im Anschluß an W i l l i a m J a m e s von einer „streckenhaften" Gegenwart und bestimmt sie als *Präsenzzeit*. M a r t i n B u b e r [19] verwendet zwar den Ausdruck Gegenwärtigen als solchen nicht, sondern spricht von Wesenheiten, die „in der Gegenwart gelebt" werden. Unter Gegenwart aber versteht er, im Gegensatz zum Flüchtigen und Vorübergleitenden, „das Gegenwartende und Gegenwährende". Gegenwärtigen würde hier bedeuten den Modus der Zeitigung des Gegenwartenden und Ge-

[17] 1. Aufl. II, 588 u. 620.
[18] Denkpsychologie 2. Aufl. 105, 110. Vgl. auch 282 f., 294, 388 u. a.
[19] Ich und Du, 19 f.

genwährenden, in unserer Sprache also der Dauer des Einander. In Gegensatz zu dieser *Dauer* des *„Ich und Du"* stellt Buber mit Recht den „Stillstand, das Innehalten, das Abbrechen, das Sichversteifen, die Abgehobenheit, die Beziehungslosigkeit, die Präsenzlosigkeit" des *Gegenstandes*. Während „Wesenheiten" in der Gegenwart gelebt werden, werden Gegenstände gelebt in der Vergangenheit. „Insofern der Mensch sich an den Dingen genügen läßt, die er erfährt und gebraucht, lebt er in der Vergangenheit, und sein Augenblick ist ohne Präsenz. Er hat nichts als Gegenstände; Gegenstände aber bestehen im Gewesensein" [20].

Man sieht, Bubers Gegenüberstellung von Gegenstand (= Stillstand) und Wesenheit (= Dauer), von Gewesenheit und Gegenwart bewegt sich in derselben Richtung wie unsere Gegenüberstellung von Zeit („Life") und Liebe als ewiger Dauer. Seine Scheidung entspricht aber zugleich der Heidegger'schen Sonderung von uneigentlichem Gewärtigen im Sinne der Zeitlichkeit des Verfallens an die besorgte Welt (Sichgenügenlassen an den „flüchtigen" und „vorübergleitenden" Dingen, die der Mensch *erfährt* und *gebraucht)* und von eigentlicher Zeitigung im Sinne der entschlossenen Zurückholung aus diesem Verfallen in den, die Existenz „in die Situation" bringenden *Augenblick*. Wir kommen sogleich hierauf zurück. (Den Ausdruck Augenblick reservieren wir selbst, um dies schon hier vorwegzunehmen, durchaus auf den präsenzerfüllten ewigen Augenblick der *Liebe)*.

Auch Grisebach [21] spricht von einer „Enge der Gegenwart durch zwei sich gegenseitig gegen-wartende Personen". Diese Gegenwart ist deshalb Problem, „weil alle Zeitmaße für diesen Augenblick versagen. Der Augenblick ist in der Enge der Gegenwart ein wirklicher Augen-Blick zweier sich begegnender Personen, die die Grenzen dieser Spanne Zeit selbst ausmachen". Für Grisebach handelt es sich hier aber nicht um das Problem der Liebe, sondern um das *ethische* „Feld des Werdens", das zu erkunden und auf dessen Wirklichkeit hinzuweisen, Aufgabe einer kritischen Ethik sein soll. In Jaspers „Philosophie" (II, 126 f.) steht ähnlich wie bei Heidegger der *Augenblick* im Zentrum der *Geschichtlichkeit,* und zwar einer Geschichtlichkeit *„als Einheit von Zeit und Ewigkeit"*. „Existieren ist die Vertiefung des *Augenblicks,* so daß die zeitliche *Gegenwart Erfüllung* ist, die, Vergangenheit und Zukunft in sich tragend, weder auf die Zukunft noch auf die Vergangenheit abgelenkt wird". „Der Augenblick als die Identität von

[20] Vgl. hiezu auch Erwin Straus, Vom Sinn der Sinne.
[21] Gegenwart (1928), 148.

Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit ist die Vertiefung des faktischen Augenblicks zur *ewigen Gegenwart*. Im geschichtlichen Bewußtsein bin ich mir des *Vergehens* als Erscheinung und des *ewigen Seins* durch diese Erscheinung *in Einem* bewußt: nicht so, daß eine zeitlose Gültigkeit zufällig jetzt und möglicherweise gerade zu beliebiger anderer Zeit ergriffen, Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit disparat nebeneinander stehen würden, sondern so, daß die einmalig erfüllte zeitliche Besonderheit als Erscheinung ewigen Seins ergriffen wird; diese Ewigkeit ist an *diesen* Augenblick absolut gebunden." Jaspers spricht ferner von dem eigentlichen als dem *hohen* Augenblick. „Der eigentliche Augenblick als der *hohe Augenblick* ist Gipfel und Artikulation in dem existenziellen Prozeß. Er wird weder Mittel, noch ist er selbstgenugsam außerhalb dieser substantiellen Gebundenheit an das erscheinende Zeitdasein in seiner Folge. Gegen den bloßen Augenblick und das Schwelgen des Erlebens steht Existenz, die wohl im Augenblick gegenwärtig, aber nicht vollendet ist; die den Augenblick hervorbringt und aufnimmt; und die als stille Unerbittlichkeit und schweigende Zuverlässigkeit sich durch die in den Augenblick hineinscheinende Kontinuität weiß. Hier erst wird das Geschichtliche der Erscheinung der Existenz deutlich: Existenz kommt nicht unmittelbar fertig zur Erscheinung, sondern erwirbt sich durch ihre Schritte als Entscheidungen in der Zeitdauer; statt des einzelnen Augenblicks ist die geschichtliche Folge der Augenblicke in ihrem Zueinander ihre Erscheinung. Ihr Zueinander ist ihnen selbst gegenwärtig – im *Warten* auf den hohen Augenblick, in einer Haltung, die sich nicht vergeudet – im *Bezogensein* der gegenwärtigen Höhe auf ihre *Voraussetzungen*, die bewahrt und nicht verraten werden – im *nachhaltigen Leben aus dem hohen Augenblick*, der als vergangen doch gegenwärtiger Maßstab bleibt."

So viel wir hier auch von Jaspers lernen, sein Augenblick bleibt doch innerhalb der geschichtlich-ethischen Sphäre des „existenziellen Prozesses"; er wird nur im philosophischen Bewußtsein („als Erscheinung ewigen Seins") „ergriffen". Wenn auch wahre Liebe, wie wir sehen werden (vgl. unten IV, d), zu einem solchen existenziellen Prozeß in gewisser Beziehung steht, so liegt doch ihr ontologisches Wesen gerade *nicht* in ihm. Liebe ist weder Geschichtlichkeit, noch Ethizität, noch philosophische Haltung, sie beansprucht, mit *einem* Wort, nicht das Dasein philosophisch als Existenz oder Selbstheit, sondern durchaus „naiv" als Wirheit.

In Heideggers groß angelegter, unerreichter und unerreichbarer *Fundamental*ontologie finden wir *zwei* Arten von Gegenwart und Gegenwärtigen. Die eine kennen wir bereits (vgl. oben p. 35 ff.). Es ist die

uneigentliche Gegenwart, die Gegenwart des „bloßen" oder uneigentlichen Gegenwärtigens des Manseins, also der Neugier, des zerstreuten Unverweilens, der Aufenthaltlosigkeit, mit einem Wort die Gegenwart im Sinne der Zeitlichkeit des *Verfallens* (vgl. § 68 c). Wo Heidegger den Ausdruck Gegenwärtigen ohne Zusatz gebraucht, meint er immer dieses uneigentliche, unentschlossene, augenblicklose Gegenwärtigen der Verfallenheit an das besorgte Zuhandene und Vorhandene, in dem das Dasein „überall und nirgends" ist (Sein und Zeit, 347). Rein formal ist zwar *jede* Gegenwart gegenwärtigend, aber nicht jede *augenblicklich* (S. 338). Im Gegenwärtigen der Gegenwart des Augenblicks nun haben wir die *zweite Art* des (formalen) Gegenwärtigens vor uns, für die Heidegger den Ausdruck Gegenwärtigen aber nicht mehr verwendet. Er spricht jetzt nur noch von *Gegenwart* und meint damit die *eigentliche* Gegenwart des Augenblicks. Der Augenblick bildet das „äußerste Gegenphänomen" zum augenblickslosen Verfallen; denn es ist derjenige Modus der Zeitlichkeit, in dem das Dasein sich gerade „entschlossen" zurückgeholt hat aus dem Verfallen, um desto *eigentlicher* auf die erschlossene „Situation" „da" zu sein (S. 328). „Die in der eigentlichen Zeitlichkeit gehaltene, mithin *eigentliche Gegenwart* nennen wir den *Augenblick*. Dieser Terminus muß im aktiven Sinne als Ekstase verstanden werden. Er meint die entschlossene, aber in der Entschlossenheit *gehaltene* Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet. Das Phänomen des Augenblicks kann *grundsätzlich nicht* aus dem *Jetzt* aufgeklärt werden. Das Jetzt ist ein zeitliches Phänomen, das der Zeit als Innerzeitigkeit zugehört: das Jetzt, ‚in dem' etwas entsteht, vergeht oder vorhanden ist. ‚Im Augenblick' kann nichts vorkommen; sondern als eigentliche Gegen-wart läßt er *erst begegnen*, was als Zuhandenes oder Vorhandenes ‚in einer Zeit' sein kann."

Man sieht, alles dreht sich hier um den Gegensatz von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit, sowie von Unentschlossenheit und Entschlossenheit des Daseins. Uneigentlichkeit macht dasjenige In-der-Welt-sein aus, „das von der ‚Welt' und dem Mitdasein Anderer im Man völlig benommen ist" (176), sich ins Man „verliert", das der Hemmungslosigkeit des „Betriebs" (177), der Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der – uneigentlichen – Alltäglichkeit verfällt (178). Diese Bewegungsart des „Absturzes" in die und in der Bodenlosigkeit des uneigentlichen Seins im Man „reißt das Verstehen ständig los vom Entwerfen eigentlicher Möglichkeiten und reißt es hinein in die beruhigte Vermeintlichkeit, alles zu besitzen bzw. zu erreichen. Dieses ständige Losreißen von der Eigentlichkeit und doch immer Vortäuschen derselben, ineins mit dem Hineinreißen in das Man charakterisiert die Bewegtheit des Verfallens als *Wirbel*" [22].

Eigentlichkeit bezeichnet also das Entwerfen und Sichverstehen des Daseins in eigentlichen *Möglichkeiten*, oder, wie Heidegger auch sagt, in Möglichkeiten eigentlichen *Seinkönnens*. Für dieses Entwerfen und Sich-Verstehen des Daseins hat Heidegger einen besonderen Ter-

[22] Aus dieser Bewegtheit des Verfallens als *Wirbel* haben wir das klinische Symptom der Ideenflucht existenziell zu verstehen und zu beschreiben unternommen. Vgl. L. Binswanger, Über Ideenflucht, Zürich 1933.

minus, eben den der *Entschlossenheit*. Entschlossenheit bedeutet „Sich-aufrufen-lassen aus der Verlorenheit in das Man" (299), in die Möglichkeit des *eigentlichen* Seinkönnens, das aber heißt des *eigentlichen Selbstseins* (298). Im Gegensatz zu der *Unentschlossenheit* im Sinne des Ausgeliefertseins das Daseins „an die herrschende Ausgelegtheit des Man" – in dem das Dasein, als Man-selbst, von der verständigen Zweideutigkeit der Öffentlichkeit „gelebt" wird, „in der sich niemand entschließt, und die doch schon immer beschlossen hat" (299) – im Gegensatz zu dieser Unentschlossenheit des uneigentlichen Seinkönnens, des *Man*-selbst, bedeutet Entschlossenheit also das *eigentliche* Selbstseinkönnen: „Das Dasein *ist eigentlich selbst* in der ursprünglichen Vereinzelung der verschwiegenen, sich Angst zumutenden Entschlossenheit" (323). Als eigentliche Entschlossenheit, und damit kommen wir nun einen Schritt weiter, ist Entschlossenheit aber *vorlaufend:* „Das Dasein wird ‚wesentlich' in der eigentlichen Existenz, die sich als vorlaufende Entschlossenheit konstituiert." Vorlaufen bedeutet das Erschließen der Möglichkeit des *ursprünglichen* Seins des Daseins zu seinem Seinkönnen, das aber heißt des *Seins zum Tode* (306). Tod jedoch ist nicht etwas, das dem Dasein bei seinem „Ende" angestückt wird, vielmehr ist der Tod „existenzial" zu verstehen als die „Möglichkeit der *Un*möglichkeit der Existenz, d. h. als schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins" (ebd.). *„Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.* Der *Tod ist* als Ende des *Daseins* im Sein dieses Seienden zu seinem Ende" (258 f.). Infolgedessen zentriert nun alles um die Frage, ob und wie das Dasein diese seine eigenste Möglichkeit *eigentlich verstehen* kann. Die Beantwortung dieser Frage leistet der existenziale Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode (§ 53). Dieses eigentliche Sein zum Tode kann vor der eigensten Möglichkeit *„nicht ausweichen* und in dieser Flucht sie *verdecken* und für die Verständigkeit des Man *umdeuten*". „Der existenzielle Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode muß daher die Momente eines solchen Seins herausstellen, die es als Verstehen des Todes im Sinne des nichtflüchtigen und nichtverdeckenden Seins zu der gekennzeichneten Möglichkeit konstituieren" (260). Im Sein zum Tode „muß die Möglichkeit ungeschwächt *als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden" (261). Der Tod also ist *eigenste* Möglichkeit des Daseins. Diese Möglichkeit ist *unbezüglich:* „Das Vorlaufen läßt das Dasein verstehen, daß es das Seinkönnen, darin es schlechthin um sein eigenstes Sein geht, einzig von ihm selbst her zu übernehmen hat. Der Tod ‚gehört' nicht indifferent nur dem eigenen Dasein zu, sondern er *beansprucht* dieses *als einzelnes*. Die im Vorlaufen verstandene Unbezüglichkeit des Todes vereinzelt das Dasein auf es selbst. Diese Vereinzelung ist eine Weise des Erschließens des ‚Da' für die Existenz. Sie macht offenbar, daß alles Sein bei dem Besorgten und jedes Mitsein mit Anderen versagt, wenn es um das eigenste Seinkönnen geht. Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht. Das Versagen des Besorgens und der Fürsorge bedeutet jedoch keineswegs eine Abschnürung dieser Weisen des Daseins vom eigentlichen Selbstsein. Als wesenhafte Strukturen der Daseinsverfassung gehören sie mit zur Bedingung der Möglichkeit von

Existenz überhaupt. Das Dasein ist eigentlich es selbst nur, sofern es sich *als* besorgendes Sein bei... und fürsorgendes Sein mit... primär auf sein eigenstes Seinkönnen, nicht aber auf die Möglichkeit des Man-selbst entwirft. Das Vorlaufen in die unbezügliche Möglichkeit zwingt das vorlaufende Seiende in die Möglichkeit, sein eigenstes Sein von ihm selbst her aus ihm selbst zu übernehmen" (263 f.). Diese Möglichkeit ist *unüberholbar:* „Das Sein zu ihr läßt das Dasein verstehen, daß ihm als äußerste Möglichkeit der Existenz bevorsteht, sich selbst aufzugeben. Das Vorlaufen aber weicht der Unüberholbarkeit nicht aus wie das uneigentliche Sein zum Tode, sondern gibt sich *frei für* sie. Das vorlaufende Freiwerden *für* den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, daß es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelagert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen läßt. Das Vorlaufen erschließt der Existenz als äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe und zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz" (264). „Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, d. h. als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzuzwingen – um sich so der eigensten faktischen Existenz zu begeben. Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nur, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen. Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschließt, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, d. h. die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren" (ebd.). Um dieses „ganze Seinkönnen" oder *eigentliche Ganzseinkönnen* im Sinne der vorlaufenden Entschlossenheit (vgl. § 62) drehen sich dann die weiteren Bemühungen der Fundamentalontologie.

Wir bemerken hier nur noch, daß die Entschlossenheit im weiteren Gang der Untersuchung charakterisiert wird „als das sich-Angst-zumutende, verschwiegene Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein", mit andern Worten als das *Gewissen*-haben-wollen; denn dieses entschließt sich für das Schuldigsein. Entschlossenheit besagt infolgedessen auch, daß das Dasein sich durch den *Gewissens*ruf *hervorrufen* läßt auf das zum Sein des Daseins gehörende eigenste *Schuldigsein* (305). Das Sein des Daseins – als „Sorge" – birgt aber in sich, wie wir bereits wissen, gleichursprünglich wie die Schuld auch den Tod. Erst die als Sein zum Tode *vorlaufende* Entschlossenheit versteht das Schuldigseinkönnen *eigentlich* und *ganz*, d. h. *ursprünglich* (306). Eigentlich und ganz *durchsichtig* wird das eigene Seinkönnen „im verstehenden Sein zum Tode als der *eigensten* Möglichkeit" (307).

Hier stehen wir wieder vor der Tatsache der *Vereinzelung*, in die der Ruf des Gewissens das Dasein bringt. Der Gegensatz zu dieser Vereinzelung ist, wie wir jetzt ebenfalls zur Genüge wissen, die Verlorenheit in die „Öffentlichkeit" des Man. Man-sein (Uneigentlichsein) und eigentliches und ganzes, d. h. ursprüngliches

Selbstsein, sind die beiden äußersten Gegenpole, in die Heidegger das Dasein einspannt. Man sieht, daß das liebende Miteinandersein, die Liebe, frierend außerhalb der Tore dieses Seinsentwurfs steht.

Damit steht die Liebe hier aber auch außerhalb der ursprünglichen *Wahrheit* der Existenz; denn diese bestimmt sich hier als das Für-wahr-halten der Entschlossenheit im Sinne des ständigen Sich-freihaltens, d. h. des Sich-freihaltens für das *ganze* Seinkönnen (308). Die Ganzheit dieses Seinkönnens wiederum wird, wie wir immer wieder hörten, aus der *Endlichkeit* des Daseins, aus dem Sein zum Tode verstanden, d. h. aus einer Möglichkeit, „deren die Entschlossenheit ständig und schlechthin gewiß *sein* kann". „In seinem Tod muß sich das Dasein schlechthin ‚zurücknehmen'. Dessen ständig gewiß, d. h. *vorlaufend,* gewinnt die Entschlossenheit ihre eigentliche und ganze Gewißheit" (ebd.). Die eigentliche und ganze Gewißheit der Liebe, die Wahrheit *ihrer* Entschlossenheit, gründet aber weder im Vorlaufen in die Möglichkeit des Todes, im schlechthinnigen Sich-zurücknehmen des Daseins in seinen Tod, noch im Selbstsein als dem eigentlichen Ganzseinkönnen, noch im Gewissensruf als dem Hervorruf des Daseins in die Situation; denn die Situation, als existenziales Phänomen, ist nur durch und in der vorlaufenden Entschlossenheit, mit andern Worten in dem Entschlossensein für das „Da", für den *Augenblick.* „Entschlossen für das Da, als welches das Selbst existierend zu sein hat, erschließt sich ihm erst der jeweilige faktische Bewandtnischarakter der Umstände. Nur der Entschlossenheit kann das aus der Mit- und Umwelt *zufallen,* was wir Zufälle nennen" (300). Die Liebe kümmert („sorgt") sich aber ebensowenig wie um das vereinzelte Selbstsein um die Umstände und um das, was ihr aus Mit- und Umwelt zufallen kann; denn ihr Sein ist weder von dieser *Welt* (nämlich der Umstände, der Entschlossenheit für das Da des Augenblicks der Situation), noch von *diesem Selbst* und seinem Gewissen; denn das „existenziell sich durchsichtig gewordene Gewissen-haben-wollen" ist das eigentliche „Denken an den Tod" (309). Liebe denkt zwar auch an den Tod; auf diesem Denken beruht aber gerade *nicht* die Wahrheit ihrer Existenz; denn diese Wahrheit beruht gerade darauf, daß sie entschlossen ist für das Da des Daseins als un-endliches Da, für den *ewigen* Augenblick, für die Gewißheit der *Dauer.* Liebe negiert zwar nicht den Tod, gerade das Gegenteil ist der Fall; sie entnimmt ihm aber nicht den *wahren* Sinn, nicht die Gewißheit des Für-wahr-haltens ihres Seins; denn sie *ist* nur, sofern *Wir,* der Gewißheit des Todes ständig gewiß, uns vor ihr *nicht*

ängstigen, *nicht* schuldig fühlen, überhaupt *nicht* beugen, uns für sie freihalten *nicht* im Sinne der Nichtigkeit des Daseins, seines Endes, sondern seiner „ewigen" Dauer [28].

Aus all dem ersehen wir, daß die *eigentliche* Gegenwart in Heideggers Fundamentalontologie sich bestimmt aus dem *Gegenwärtigen* der *Zukunft*, der Zeitlichkeit des „*Verstehens*" (vgl. a. a. O. § 68 a). „Dem entwerfenden Sichverstehen in einer existenziellen Möglichkeit liegt die Zukunft zugrunde als Auf-sich-zukommen aus der jeweiligen Möglichkeit, als welche je das Dasein existiert" (336). Als Terminus für die *eigentliche* Zukunft kennen wir den Ausdruck *Vorlaufen*. „Zum Vorlaufen der Entschlossenheit gehört eine Gegenwart, gemäß der ein Entschluß die Situation erschließt. In der Entschlossenheit ist die Gegenwart aus der Zerstreuung in das nächst Besorgte nicht nur zurückgeholt, sondern wird in der Zukunft und Gewesenheit gehalten" (338). Diese eigentliche Gegenwart ist bekanntlich der Augenblick der „Situation".

Während das uneigentliche Verstehen das Seinkönnen aus dem Besorgbaren entwirft, d. h. sich aus dem bloßen Gegenwärtigen zeitigt, zeitigt sich also der Augenblick der Situation umgekehrt aus der *eigentlichen Zukunft* (ebd.). In ihr kommt das Dasein auf das eigenste, in seine Vereinzelung geworfene Selbst zurück, d. h. das Dasein übernimmt hier entschlossen das Seiende, das es schon ist. „Im Vorlaufen *holt* sich das Dasein *wieder* in das eigenste Seinkönnen *vor*." Insofern sind *Wiederholung* und *eigentliches* Gewesen-*sein* identisch (339).

Neben der Zeitlichkeit des Verfallens und des Verstehens analysiert Heidegger noch diejenige der Befindlichkeit, Gestimmtheit oder „Stimmung" (a. a. O. § 68 b). Da das Verstehen nie freischwebend, sondern immer befindlich ist (wie umgekehrt jede Befindlichkeit verstehend), wird das Da des Daseins gleichursprünglich durch Stimmung erschlossen, bzw. verschlossen. „Die Gestimmtheit bringt das Dasein *vor* seine Geworfenheit, so zwar, daß diese gerade nicht als solche erkannt, sondern in dem, ‚wie einem ist', weit ursprünglicher erschlossen ist. Das Geworfen-*sein* besagt existenzial: sich so oder so befinden. Die Befindlichkeit gründet daher in der Gewesenheit. Stimmung repräsentiert die Weise, in der ich je das geworfene Seiende primär bin" (340). Daß die Befindlichkeit sich primär in der Gewesenheit zeitigt, besagt, daß der existenziale Grundcharakter der Stimmung ein *Zurückbringen auf* ... ist. „Dieses stellt die Gewesenheit nicht erst her, sondern die Befindlichkeit offenbart für die existenziale Analyse je einen Modus der Gewesenheit. Die zeitliche Interpretation der Befindlichkeit kann daher nicht beabsichtigen, die Stimmungen aus der Zeitlichkeit zu deduzieren und in pure Phänomene der Zeitigung aufzulösen. Es gilt lediglich, den Nachweis zu führen, daß die Stimmungen in dem, was sie und wie sie existenzial ‚bedeuten', *nicht möglich sind, es sei denn auf dem Grunde der Zeitlichkeit*" (ebd.). Heidegger beschränkt sich hinsichtlich der zeitlichen Interpretation der Stimmungen auf die Phänomene der Furcht und der Angst, also auf ausgezeichnete existenzielle Möglichkeiten im Sinne der *Vereinzelung* des Daseins auf sein Selbstsein.

---

[28] Vgl. hiezu den Abschnitt Liebe und Tod p. 167.

Es wäre nun aber völlig verkehrt, anzunehmen, wir könnten die zeitliche Interpretation der Liebe nun einfach aus der Zeitlichkeit der Befindlichkeit, also aus der Gewesenheit, leisten, eine so große Rolle zwar auch die Gewesenheit, wie wir sahen, im Sinne des Immer-schon-gewesen-seins hier spielt. Liebe ist mehr, ist etwas ganz anderes als Stimmung oder Sich-befinden. Das liebende Miteinandersein läßt sich nicht verstehen und beschreiben als ein *Gefühl* oder *Affekt* (so wenig wie die *Angst, deren ontologisches Gegenphänomen* sie ist), sondern nur als eine *eigene Weise zu sein,* im Gegensatz zum Man-sein sowohl als zum Selbst-sein. –

Daß wir die Zeitlichkeit der Liebe sicher *nicht* aus der Zeitlichkeit des Verfallens, dem uneigentlichen Gegenwärtigen, sicherlich *nicht* aus der der Befindlichkeit, der Gewesenheit, und erst recht *nicht* aus der Zeitlichkeit des Verstehens im Sinne der vorlaufenden Entschlossenheit, d. h. des eigentlichen Seins zur „Möglichkeit der schlechthinnigen Unmöglichkeit" des Daseins, interpretieren können, scheint schon jetzt festzustehen. Aber damit nicht genug! Hat sich uns doch aus den bisherigen Ausführungen und Beispielen die viel schwerwiegendere Frage aufgedrängt, ob wir das Sein der Liebe, das liebende Miteinandersein, überhaupt aus der Zeitlichkeit im Sinne H e i d e g g e r s zu verstehen vermögen; denn Zeitlichkeit hat sich hier bereits als der Sinn der eigentlichen *Sorge* enthüllt; hörten wir doch, daß „Sorge" (Besorgen und Fürsorge) nicht ein Seiendes ist, das „in der Zeit" vorkommt und abläuft, sondern daß, umgekehrt, Zeitlichkeit erst Sorge als solche, nämlich als Sein zum Tode, zu ermöglichen scheint. Zeitlichkeit ist ja überhaupt kein Seiendes, sie ist nicht, sondern zeitigt sich, wie wir jetzt noch nachholen müssen, in der Einheit der *„Ekstasen"*, der Phänomene Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart.

Der Ausdruck Ekstasen soll ausdrücken, daß die Zeitlichkeit eben nicht vordem ein Seiendes ist, das erst aus *sich* heraustritt, sondern daß ihr Wesen Zeitigung in der Einheit von Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart ist. *„Zeitlichkeit ist das ursprüngliche ‚Außer-sich' an und für sich selbst"* (329). Die Einheit dieses Außer-sich ist es, die die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur ermöglicht; denn die Seinsganzheit des Daseins als Sorge besagt: „Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seiendem)" (327). Und zwar gründet das Sich-vorweg in der Zukunft, bekundet das Schon-sein-in die Gewesenheit und wird das Sein-bei ermöglicht im Gegenwärtigen. Anders ausgedrückt: „Zukunft, Gewesenheit, Gegenwart zeigen die phänomenalen Charaktere des ‚Auf-sich-zu', des ‚Zurück auf', des ‚Begegnenlassens *von*'. Die Phänomene des zu . . ., auf . . ., bei . . . offenbaren die Zeitlichkeit als das ἐκστατικόν schlechthin" (328 f). Alle diese zeitlichen Bestimmungen dürfen, wie wir sahen, nicht im Sinne des vulgären Zeit-

verständnisses verstanden werden, sondern müssen aufgefaßt werden im Sinne des in der Zukunft gründenden Sichentwerfens auf das „Umwillen seiner selbst", also im Sinne der Existenzialität (ebd.). Der Vorrang der Zukunft vermag uns nach all dem, was wir über die vorlaufende Entschlossenheit gehört haben, nicht mehr zu überraschen; denn diese bringt sich nur insofern gegenwärtigend in die *Situation*, als sie „zukünftig auf sich zurückkommt". Die Zukunft im existenzialen Sinne „entspringt" nicht der Gegenwart und Gewesenheit, sondern die Gewesenheit entspringt umgekehrt der Zukunft, „so zwar, daß die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt" (326). Dieses einheitliche Phänomen der „gewesend-gegenwärtigenden Zukunft" ist es ja, was Heidegger Zeitlichkeit nennt: „Nur sofern das Dasein als Zeitlichkeit bestimmt ist, ermöglichst es ihm selbst das gekennzeichnete eigentliche Ganzseinkönnen der vorlaufenden Entschlossenheit", d. h. eben: *„Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge"* (ebd.). Im Gegensatz zu der „nivellierten", uneigentlichen Zeitlichkeit des vulgären Zeitverständnisses als einer puren, anfangs- und endlosen Jetzt-Folge, nennt Heidegger diese eigentliche oder existenzial verstandene Zeitlichkeit im Sinne der Einheit der Ekstasen die *ursprüngliche Zeit*.

Unsere Kardinalfrage spitzt sich also dahin zu: Ist Liebe aus der ursprünglichen Zeitlichkeit im Sinne Heideggers und damit aus der Sorgestruktur des Daseins zu verstehen oder zeitigt sie sich überhaupt nicht? Ein Drittes scheint bis jetzt nicht möglich. Die erstere Frage müssen wir schon jetzt mit *nein* beantworten, die letztere scheint aber ebenfalls nicht bejaht werden zu können. Bleibt hier ein Ausweg möglich und welcher? Wenn Liebe nicht aus der Sorgestruktur des Daseins ontologisch interpretiert werden kann und, was auf Grund unserer Beispiele ja unabweislich ist, doch auch zeitlich verstanden werden muß, dann kann es sich bei der Zeitlichkeit der Liebe nur um eine solche handeln, die, wir wissen es bereits, *nicht aus der Endlichkeit des Daseins, sondern aus der Unendlichkeit interpretiert werden muß*.

Zwar spricht auch Heidegger von einer Unendlichkeit, aber nur im Sinne unserer „schlechten" Unendlichkeit oder ewigen Zeit, nämlich der „endlosen" Zeit des vulgären Zeitverständnisses. Hinsichtlich dieser *abgeleiteten* un-endlichen Zeit („in der" das Vorhandene entsteht und vergeht) kann, wie Heidegger scharfsinnig und mit Recht betont, nicht gefragt werden, wie sie zur ursprünglichen, endlichen Zeitlichkeit werde, vielmehr kann das Problem nur lauten, „wie entspringt aus der endlichen eigentlichen Zeitlichkeit die *un*eigentliche, und wie zeitigt diese *als un*eigentliche aus der endlichen eine *un*-endliche Zeit? Nur weil die ursprüngliche Zeit *endlich* ist, kann sich die ‚abgeleitete' als *un-end-*

liche zeitigen. In der Ordnung der verstehenden Erfassung wird die Endlichkeit der Zeit erst dann völlig sichtbar, wenn die ‚endlose Zeit' herausgestellt ist, um ihr gegenübergestellt zu werden" (331). So richtig diese Begründung ist, so wenig kann sie doch auf das Verhältnis von endlicher Zeitlichkeit und *wahrer* Unendlichkeit im Sinne der ewigen *Dauer* des *liebenden Miteinanderseins* übertragen werden; denn in dieser Dauer haben wir ein *drittes,* gegenüber der Endlichkeit der Zeit und der endlosen oder ewigen Zeit selbständiges, aus keiner von beiden ableitbares Zeitverständnis vor uns, das Zeitverständnis der Liebe. Während im *vulgären* Zeitverständnis „die Zeit" trotz des Nichtmehrdaseins meiner selbst endlos „weiter geht" und unbeschränkt vieles noch „in der Zukunft liegen" kann, und während das *existenziale* Zeitverständnis die Zeit zwar nicht im Sinne ihres *„Aufhörens",* wohl aber im Sinne der Endlichkeit der Zeitigung selbst, ihrer das Seinkönnen *abschließenden* „Geschlossenheit" (330) versteht, also im Sinne der unüberholbaren Möglichkeit der eigensten Nichtigkeit, übersieht das Zeitverständnis der Liebe zwar keine der beiden Möglichkeiten des Zeitverständnisses, jedoch hält es sich weder in dem einen, noch in dem andern; Liebe „denkt" weder an den eigenen Tod, wie überhaupt an keine Möglichkeit *eigenen* Seins und Nicht-Seins, noch an eine endlose oder ewige Zeit; sie „weiß" zwar von diesen Möglichkeiten, wird sie doch ständig von der einen wie von der andern bedroht, sie *lebt* aber in keiner von beiden.

Sollen und dürfen wir jedoch, so sei nochmals gefragt, überhaupt von einem Zeitverständnis der Liebe, einer „zeitlichen" Selbstauslegung des liebenden Miteinanderseins sprechen? Die Möglichkeit der Antwort scheint durch unsere Beispiele wie gesagt gesichert. Liebe spricht von Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft. Sie kennt also ein Begegnenlassen-von, ein Zurück-auf, ein Auf-sich-zu, anders ausgedrückt, ein Sein-bei, ein Schon-sein-in, ein Sich-vorweg. Aber es fehlt uns noch jede Einsicht in die *Eigenart* der Phänomene des *Bei,* des (Zurück-) *Auf* und des (Auf-sich-) *Zu* der Liebe. Die Liebenden sind nicht bei *etwas* im Sinne der *Welt* des *Zuhandenen,* sondern bei-*einander,* sie kommen nicht zurück-auf das Seiende, das sie *je* schon sind, d. h. auf das Schon-sein in einer Weise des *Sich*-Befindens, sondern sie kommen zurück auf das Seiende, das sie *mit-einander* sind, auf das Schon-sein in der Weise der „Geworfenheit" [24] – aber nicht in das Mich, in das Da-

[24] Wir werden weiter unten (p. 154) immerhin sehen, daß wir das liebende Miteinandersein trotzdem gerade *nicht* aus so etwas wie „Geworfenheit" verstehen können.

sein als meines, sondern – in das *Einander,* und sie sind nicht je sich vorweg im Auf-je-sich-zukommen-lassen der Zukunft, sondern sind *einander* vorweg im Zukommen-lassen der Zukunft auf-*einander.* Insofern nun also das Miteinandersein als Sein-mit-einander kein „atheoretisches" Besorgen, kein Hantieren mit Zeug und kein Gebrauchen von Zeug, aber auch kein „theoretisches" Besorgen, kein Feststellen und Erkennen von etwas sein kann, insofern es zweitens, als Zurück-kommen auf Einander, keine „gleich-ursprüngliche" *stimmungsmäßige* Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz bedeutet, und insofern es, drittens, als *Einander*-vorweg-sein, keine vorlaufende Entschlossenheit im Sinne der existenziellen Vereinzelung des Daseins ist, muß es nun auch mit dem *liebenden Einräumen,* dem *Raum der Liebe,* eine ganz andere Bewandtnis haben als mit dem *Raum der Sorge.* Das Gegenwärtigen der Gegenwart der Liebe, die „jenseits" der Gegensätze von eigentlicher und uneigentlicher Gegenwart, von Entschlossenheit und Unentschlossenheit, von Selbstsein und Man-selbst-sein, von Zeitigung im Sinne der Endlichkeit und endloser Zeit liegt, dieses Gegenwärtigen hat keinen andern Sinn, als daß es *uns einander* einräumt, mich dir und dich mir, das aber heißt, daß es das Dasein gerade nicht „als je meines" *beansprucht* und als je meines *mir überantwortet,* sondern daß es Dasein einräumt für sein Da im „tiefsten Sinne" des völlig einzigartigen Einander*gehörens,* für die *Heimat* des *„Ich und Du"*, der dualen *Wir*heit:

„Da ruht das Herz und nichts vermag zu stören
Den tiefsten Sinn, den Sinn, ihr zu gehören."

(G o e t h e in der Marienbader Elegie.)

Wenn der eigentliche oder „tiefste" Sinn des liebenden Miteinanderseins im Einander-(an-)gehören liegt, also darin, daß es Dasein nicht als je-meines beansprucht, so müssen wir den Konsequenzen dieser ontologischen Tatsache nachgehen (vgl. unten pp. 152 ff.). „Dasein", sagt H e i d e g g e r, „ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. Dasein existiert". Dasein ist ferner, wie wir bereits wissen, Seiendes, das je ich selbst bin. „Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit" (52 f.).

Zunächst ist es von größtem Interesse, zu erfahren, was H e i d e g g e r zu dieser These veranlaßt. Es ist nichts anderes als die gegensätzliche Möglichkeit von *eigentlicher* und *uneigentlicher* Existenz. Der zuletzt zitierte Satz lautet nämlich vollständig: Zum existierenden Dasein gehört die Jemeinigkeit – „als Bedingung der

Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit" [25]. Und weiter: „Dasein existiert je in einem dieser Modi, bzw. in der modalen Indifferenz ihrer" (ebd.). Nun sahen wir bereits, daß das liebende Zeitverständnis sich jenseits des Gegensatzes von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit hält, also auch nicht in einer modalen Indifferenz beider Modi, mit andern Worten, daß es weder die uneigentliche Zeitigung des Man-seins, noch die eigentliche der vorlaufenden Entschlossenheit des Selbstseins kennt. Damit fällt für uns die Veranlassung dahin, die Heideggers bewog, den Ansatz der ontologischen Interpretation des Daseins in die Jemeinigkeit zu verlegen, ein Vorgehen, das im übrigen an das Vorbild Kierkegaards anknüpft, der das „Grundbewußtsein" des Menschen bekanntlich in dem Bewußtsein erblickt, *ein Einzelner zu sein,* sich als Einzelner offenbar oder durchsichtig zu werden; denn die *Wahrheit* ist für Kierkegaard der Einzelne (wenn auch nicht etwa im Sinne von Stirners „Einzelnem und seinem Eigentum", sondern im Sinne vom „Einzelnen und seinem Gott"). Existenz und Jemeinigkeit des Daseins gehören aber zueinander; diese Zusammengehörigkeit entspricht einer bestimmten Idee von Dasein und zwar einer solchen, die, wie sich auch am Beispiel Kierkegaards leicht zeigen läßt (vgl. auch unten p. 129), jedenfalls *nicht* die Idee der Liebe ist [26].

Dasselbe gilt nun auch von der Seinsverfassung des *In-der-Welt-seins;* denn die von Heidegger angeführten Seinsbestimmungen des Daseins müssen „a priori auf dem Grunde der Seinsverfassung gesehen und verstanden werden, die wir das In-der-Welt-sein nennen. Der rechte Ansatz der Analytik des Daseins besteht in der Auslegung dieser Verfassung" (ebd.).

Nun handelt es sich bei unseren eigenen Bemühungen zwar nicht um eine „Analytik des Daseins", sondern um eine phänomenologisch-anthropologische Analyse der Liebe; jedoch steht uns jene Analytik

---

[25] Vgl. auch S. 42 f.: „Und Dasein ist meines wiederum je in dieser oder jener Weise zu sein. Es hat sich schon immer irgendwie entschieden, in welcher Weise Dasein je meines ist. Das Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, verhält sich zu seinem Sein als seiner eigensten Möglichkeit. Dasein *ist* je seine Möglichkeit und es ‚hat' sie nicht nur noch eigenschaftlich als ein Vorhandenes. Und weil Dasein je wesenhaft seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst ‚wählen', gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie mehr nur ‚scheinbar' gewinnen. Verloren haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches, *eigentliches,* d. h. sich zueigenes ist. Die beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* – diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt – gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist."

[26] Vgl. hiezu auch Martin Buber, Die Frage an den Einzelnen. 1936.

des Daseins, wenn wir ihr auch im Verein mit der Phänomenologie Husserls und Schelers methodisch alles verdanken, infolge ihres ausschließlichen Ansatzes bei der Jemeinigkeit des Daseins sachlich doch überall so im Wege, daß wir uns systematisch weiter mit ihr beschäftigen und uns die Konsequenzen jenes Ansatzes für unsere eigene Aufgabe klarmachen müssen. Bevor wir aber in jener Beschäftigung fortfahren, wollen wir bereits die wichtigste dieser Konsequenzen ziehen. Sie betrifft, wie leicht ersichtlich, nicht mehr und nicht weniger als das Wesen des *Daseins* und damit des Daseinsverständnisses.

Wie zum existierenden Dasein die Jemeinigkeit gehört „als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit", so gehört zum liebenden Dasein die „Unsrigkeit", und zwar als *Bedingung der Möglichkeit von (dualer) Wirheit.* Dasein kann für uns also nicht *primär* Seiendes sein, „das je ich selbst bin", sondern nur Seiendes, das je Wir-selbst sind. Daraus ergibt sich eine weitere Konsequenz: Wenn Dasein für Heidegger Seiendes ist, „das sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält", so muß sich für uns auch das Wesen des Seinsverstehens oder Seinsverständnisses wandeln. Da es sich für uns nicht *primär* um eine Vereinzelung des Daseins auf sich selbst, also nicht *primär* um eine *Beanspruchung* desselben als einzelnen handeln kann, kann auch das Seinsverständnis für uns weder primär von der Vereinzelung des Daseins und seiner Beanspruchung als einzelnen ausgehen, noch sich primär auf dasselbe beziehen. Wenn auch gerade in anthropologischer Beschränkung Sein und Seinsverständnis unlösbar zusammengehören, so ändert sich für uns doch von Grund aus das, *worumwillen* das Seinsverständnis geht; es geht nämlich umwillen der Unsrigkeit des Daseins (oder des Daseins *als* unseren), verhält sich also auch verstehend *zu* dieser Unsrigkeit. Was das im Einzelnen bedeutet, und welche sachlichen Konsequenzen das sowohl für die Idee des Daseins, als für die des Verstehens (im Sinne des verstehenden Entwurfs) hat, werden wir später sehen. Vorerst müssen wir aber unsere Beschäftigung mit der Lehre Heideggers fortsetzen; ist *sie* es doch gerade, die unsere eigene Untersuchung vorwärtstreibt. Auch hier bewährt sich der ungemein positive Sinn, „der Ernst und die ungeheure Macht" des Negativen. Dabei werden wir sehen, daß wir dieses Negative keineswegs „aus der Welt" schaffen, sondern nur in einem neuen Sein des Daseins „aufheben" können.

III. In-der-Welt-sein als Besorgen (Heidegger).

Das In-der-Welt-sein ist nur ein anderer Ausdruck für die „formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturganzen des Daseins", das Heidegger mit dem Titel *Sorge* oder *Besorgen* belegt. Das In-der-Welt-sein ist *wesenhaft* Sorge. Wissen wir doch bereits, daß das Sein des Daseins als Sorge besagt: „Sich-vorweg-schon-sein-in (der Welt) als Sein-bei (inner-weltlich begegnendem Seiendem)".

Der Ausdruck Welt findet sich hier also in *zwei* Bedeutungszusammenhängen, als Sein *in der Welt* und als Sein *bei innerweltlich Seiendem*. Beiden Bedeutungen begegneten wir schon bei unseren vorbereitenden Ausführungen über das *Einräumen* (vgl. oben pp. 23 f., 32 f.). Unter Einräumen wurde dort verstanden „das für das In-der-Welt-sein konstitutive Begegnenlassen des innerweltlich Seienden", mit andern Worten das Freigeben oder „entdeckende Vorgeben" des Zuhandenen auf seine Räumlichkeit überhaupt (welches Freigeben seinerseits die faktische Orientierung erst ermöglicht). Ferner begegneten wir dem Sein in der Welt und dem Sein bei innerweltlich Seiendem bei der Frage des apriorisch-ontologischen „Verhältnisses" von Räumlichkeit und Welt überhaupt (oben p. 32 f). Hieran knüpfen wir jetzt an, in der Absicht, dem anthropologisch-phänomenologischen Verständnis des liebenden *Miteinanderseins*, vorab seiner Räumlichung und Zeitigung, gerade in *Abhebung* von dem umsichtig besorgenden In-der-Welt-sein näherzukommen.

Von dem *In-Sein* – als Existenzial verstanden – müssen wir jede „Vorstellung" von einem räumlichen Ineinander *vorhandener* Dinge fernhalten (vgl. zum Folgenden a. a. O. § 12). Das Seinsverhältnis des räumlichen Ineinander, d. h. zweier im Raum ausgedehnter Seiender zueinander in Bezug auf ihren Ort in diesem Raum (wie z. B. des Wassers im Glas, der Kleider im Schrank) ist ein *kategoriales* Verhältnis. In schärfstem Gegensatz zu diesem *„Ineinandersein"* im Sinne der Seinsart des Vorhandenseins, des Vorkommens von Dingen „innerhalb" der Welt, steht das In-sein als *Existenzial*, d. h. im Sinne einer Seinsverfassung des Daseins. Dieses In-Sein meint, wie schon *Jakob Grimm* gezeigt hat, ursprünglich gar keine räumliche Beziehung; stammt es doch von innanwohnen, habitare, sich aufhalten, und bedeutet doch jenes *an:* ich bin gewohnt, vertraut mit, pflege etwa = colo im Sinne von habito und diligo[1]. Das Seiende, dem das In-Sein in dieser Bedeutung zugehört, ist nach Heidegger das Seiende, *das ich je selbst bin*. Da der Ausdruck bin mit „bei" zusammenhängt, besagt das „ich bin" schon rein sprachlich: ich wohne, halte mich auf bei – der Welt als dem so und so Vertrauten. In-Sein, als Existenzial verstanden, ist daher der Ausdruck des *Seins des Daseins*, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat. Erst von dieser Verfassung des In-der-Welt-seins aus bekommen wir auch Einsicht in die existenziale Räumlichkeit des Daseins, und nicht umgekehrt, wie wir ja bereits wissen. Zwar ist Dasein in gewissem Sinne auch „tatsächlich vorhanden"; die Tatsächlichkeit der Tatsache des eigenen Daseins, von Heidegger mit dem Ausdruck *Faktizität* belegt, ist aber onto-

[1] Vgl. a. a. O. 54. Wir verweisen schon hier auf den Unterschied zwischen diesem diligo (im Sinne des j'aime le vin, j'aime voyager) und dem amo im Sinne des j'aime.

logisch grundverschieden vom tatsächlichen Vorkommen einer Pflanze, einer Gesteinsart, eines „Menschen". Es kann auch nicht – ontisch – so charakterisiert werden, daß man sagt: „Das In-Sein in einer Welt ist eine geistige Eigenschaft, und die ‚Räumlichkeit' des Menschen ist eine Beschaffenheit seiner Leiblichkeit, die immer zugleich durch Körperlichkeit ‚fundiert' wird. Damit steht man wieder bei einem Zusammen-vorhanden-sein eines so beschaffenen Geistdinges mit einem Körperding, und das Sein des so zusammengesetzten Seienden als solches bleibt erst recht dunkel" (56). Diesen Satz gilt es ganz besonders zu beherzigen, weist er doch auf den grundsätzlichen Unterschied zwischen naturwissenschaftlicher „Psychologie" und Physiologie, überhaupt Biologie auf der einen, und ontologisch verstandener Anthropologie auf der andern Seite. „Der Mensch" darf nicht verstanden werden als ein geistiges Ding, „das dann nachträglich ‚in' einen Raum versetzt wird", vielmehr ist einzusehen, daß das In-der-Welt-sein des Daseins sich mit dessen Faktizität je schon in bestimmter Weise des In-Seins „zerstreut oder gar zersplittert" hat. Solche Weisen des In-Seins sind etwa: „zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen". Alle diese Weisen des In-Seins haben nun diejenige *Seinsart*, die Heidegger samt den „defizienten" Modi des Unterlassens, Ausruhens usw., das *Besorgen* nennt. Hier handelt es sich also nicht um ein Besorgen im vorwissenschaftlichen, ontischen Sinne, sondern um die Bezeichnung *des Seins eines möglichen In-der-Welt-seins*, mit andern Worten um einen *ontologischen* Terminus oder ein *Existenzial*.

Das In-Sein ist also keine Eigenschaft des Daseins, die es zuweilen hat, zuweilen nicht, und ohne die es sein könnte so gut wie mit ihr. „Der Mensch ‚ist' nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur ‚Welt', die er sich gelegentlich zulegt." Dasein „trifft" nicht mit anderem „vorhandenen" Seienden „zusammen", noch es mit ihm. „‚Zusammentreffen' kann dieses andere Seiende ‚mit' dem Dasein nur, sofern es überhaupt innerhalb einer *Welt* sich von ihm selbst her zu zeigen vermag" (57). Das besagt etwas ganz anderes als die Rede von der Umwelt, die der Mensch wie das Tier „hat", und von der die moderne Biologie so ausgiebig Gebrauch macht. Die Seinsverfassung von „Leben" kann apriorisch erst aus der Orientierung an der Struktur des *Daseins* umgrenzt werden und zwar auf dem Wege der Privation; Dasein kann also nicht, umgekehrt, aus „dem Leben" apriorisch verstanden werden. (Das ist, wie wir hier schon bemerken wollen, insbesondere auch gegenüber Bergson und erst recht gegenüber v. Monakow[3] und den Biologen überhaupt im Auge zu behalten).

Von zentraler Bedeutung ist nun wieder, daß das Dasein sein In-der-Welt-sein ontologisch nicht zunächst von *dem* Seienden und dessen Sein her versteht, das es selbst ist, sondern von demjenigen, das es selbst *nicht* ist, das ihm aber „innerhalb" seiner Welt begegnet (58). Anders ausgedrückt: „Das In-der-Welt-sein ist als Besorgen von der besorgten Welt *benommen*" (61). Damit sind wir bei der zweiten Bedeutung des Aus-

[3] Vgl. Die Phänomenologie in biologisch-psychologischer Beleuchtung. Schweiz. Archiv Neur. u. Psych. 19.

drucks Welt angelangt, der Welt nämlich, *in der* Seiendes begegnet, der Welt im Sinne des *innerweltlich Seienden*. „Im Sichrichten auf ... und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon ‚draußen' bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem ‚Draußen-sein' beim Gegenstand ist das Dasein im recht-verstandenen Sinne ‚drinnen', d. h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt. Und wiederum, das Vernehmen des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das ‚Gehäuse' des Bewußtseins, sondern auch im Vernehmen, Bewahren und Behalten *bleibt* das erkennende Dasein *als Dasein draußen*" (62). Diese Sätze sind wohl im Auge zu behalten. Sie sind auch für unsere Auffassung des *Erkennens grundlegend*. Ich erinnere hier aber auch an das, was wir über dieses Draußensein des Daseins, sein Außer-sich-sein oder ἐκστατικόν und dessen *Zeitigungen* bereits wissen (vgl. oben p. 54).

Insofern Dasein seiner primären Seinsart nach immer schon „draußen" ist bei einem begegnenden Seienden der je schon entdeckten Welt, kann „Welt" also ontologisch keine Bestimmung des Seienden sein, das wesenhaft das Dasein *nicht* ist, vielmehr muß Welt ein Charakter des Daseins selbst sein. Diesen ontologischen Begriff von Welt bezeichnet Heidegger als *Weltlichkeit* im Sinne der Struktur eines konstitutiven Moments des In-der-Welt-seins, also im Sinne eines Existenzials. Weltlichkeit in diesem Sinne ist „modifikabel zu dem jeweiligen Strukturganzen besonderer ‚Welten'" (64 f.).

Neben diesem ontologisch-existenzialen Begriff (im Sinne des Apriori) von Weltlichkeit überhaupt verwendet Heidegger einen *ontischen* Begriff von Welt im Sinne des „*Worin*", „in dem" ein faktisches Dasein als dieses „lebt", also z. B. die öffentliche „Wir-Welt" oder die eigene und nächste (häusliche) Umwelt. (Wir sehen an dieser Gegenüberstellung, daß hier von einer Wir-Welt im Sinne der „Welt" [3] des dualen Wir, des „Ich und Du" der Liebe, keine Rede ist. Infolgedessen muß *unser* Bestreben gerade darauf gerichtet sein, diese „Welt" des liebenden Miteinanderseins der öffentlichen Welt, aber auch der eigenen Welt scharf gegenüberzustellen). Welt bedeutet hier also nicht das All des Seienden, das innerhalb der Welt vorhanden sein kann, und ebensowenig das Sein dieses Seienden oder einer bestimmten Region desselben, wie etwa in der Rede von der Welt des Mathematikers im Sinne der Region der Gegenstände der Mathematik.

Das Adjektiv *weltlich* meint entsprechend dem ontologisch-existenzialen Begriff der *Weltlichkeit* eine Seinsart des Daseins, aber keine solche des „in" der Welt vorhandenen Seienden. Das letztere nennt Heidegger weltzugehörig oder aber *innerweltlich*, eine Bezeichnung, die also nicht verwechselt werden darf mit dem dem Psychologen und Psycho-

---

[3] Wir sprechen hier deswegen von „Welt" in Anführungszeichen, da es sich herausstellen wird, daß anstelle von Welt und Weltlichkeit überhaupt in der Analytik des Daseins als Liebe ein ganz anderes Strukturglied tritt.

pathologen vertrauten Terminus *innen*weltlich, der adjektivischen Abwandlung von *Innen*welt.

Ein Grenzfall des Seins von möglichem innerweltlich Seiendem ist die „*Natur*". Infolgedessen kann man nicht die Welt aus der Natur interpretieren, sondern umgekehrt kann nur das Dasein in einem bestimmten Modus seines In-der-Welt-seins „Natur" entdecken. „Dieses Erkennen hat den Charakter einer bestimmten Entweltlichung der Welt. ‚Natur' als der kategoriale Inbegriff von Seinsstrukturen eines bestimmten innerweltlich begegnenden Seienden vermag nie *Weltlichkeit* verständlich zu machen. Aber auch das Phänomen ‚Natur' etwa im Sinne des Naturbegriffs der Romantik ist erst aus dem Weltbegriff, d. h. der Analytik des Daseins her ontologisch faßbar." (65)

Die „nächste" Welt des alltäglichen Daseins ist, wie wir sahen, die *Umwelt*. Die Weltlichkeit der Umwelt, die „Umweltlichkeit", ontologisch-räumlich zu interpretieren, und zwar in ausdrücklichem Gegensatz zur Ontologie Descartes', der das Sein der „Welt" als res extensa von der Räumlichkeit aus interpretieren wollte, ist das erste Hauptanliegen Heideggers. Auch diese Ausführungen sind für uns von *grundlegender* Bedeutung, wie das nächstfolgende Kapitel zeigen wird.

Heidegger verfährt so, daß er zunächst das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden untersucht (§ 15). Dieses im Besorgen begegnende Seiende nennt er das *Zeug* (vgl. Näh-, Meß-, Werk-, Schreib-, Fahrzeug usw.). Ein solches Zeug „ist" streng genommen nie, vielmehr gehört zu seinem Sein ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist. „Zeug ist wesenhaft etwas, um zu ...". Die verschiedenen Weisen des Um-zu wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit [4] konstituieren eine Zeugganzheit. Und nun stoßen wir auf eine für das Verständnis der Weltlichkeit der Welt sehr wichtige Feststellung: „In der Struktur ‚Um-zu' liegt eine *Verweisung* von etwas auf etwas" (68). So verweist z. B. das hergestellte Werk auf das Wozu seiner Verwendbarkeit und das Woraus seines Bestehens. (Abgesehen davon verweist es aber auch auf Jemanden, auf seinen Träger oder Benützer. Doch wird uns *dieser* Verweisungszusammenhang erst bei der Besprechung des Mitseins beschäftigen). Jene Verweisungen werden nicht ausdrücklich beachtet, sie sind „da" in dem besorgenden „Sich stellen unter sie". Ausdrücklich wird die Verweisung in der Regel erst in einer Störung derselben, z. B. in der Unverwendbarkeit eines Zeugs für etwas, etwa darin, daß die Umsicht sich an der Beschädigung des Werkzeugs stößt. „Mit diesem umsichtigen Wecken der Verweisung auf das jeweilige Dazu kommt dieses selbst und mit ihm der Werkzusammenhang, die ganze ‚Werkstatt', und zwar als das, worin sich das Besorgen immer schon aufhält, in die Sicht. Der Zeugzusammenhang leuchtet auf nicht als ein noch nie gesehenes, sondern in der Umsicht ständig im vorhinein schon gesichtetes Ganzes. Mit diesem Ganzen aber meldet sich die Welt" (75).

Gerade wegen dieses Schlußsatzes ist dieser Passus für uns wichtig; ermöglicht er uns doch das Verständnis der Bestimmung des In-der-Welt-seins überhaupt als eines „unthematischen, umsichtigen Aufgehens

---

[4] Die Handlichkeit, und zwar in der besonderen Form der Griffigkeit, wird uns im zweiten Kapitel ausführlich beschäftigen.

in den für die Zuhandenheit des Zeugganzen konstitutiven Verweisungen" (76). Wir sehen: Verweisung (und Verweisungsganzheit) müssen konstitutiv sein für die Weltlichkeit selbst.

Daß das Sein des Zuhandenen die Struktur der Verweisung hat, besagt, daß Seiendes daraufhin entdeckt ist, daß es als dieses Seiende, das es ist, auf etwas verwiesen ist, mit andern Worten, daß es *mit* ihm *bei* etwas sein *Bewenden* hat. Infolgedessen kann H e i d e g g e r sagen: „Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die *Bewandtnis*" (84). Aus dieser Formulierung ergibt sich eine fundamentale ontologische Feststellung, mit der sowohl der Kantianismus als auch insbesondere der Neukantianismus entscheidend getroffen werden: „Das auf Bewandtnis hin freigebende Je-schon-haben-bewenden-lassen ist ein *apriorisches Perfekt*, das die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert. Das ontologisch verstandene Bewendenlassen ist vorgängige Freigabe des Seienden auf seine innerumweltliche Zuhandenheit. Aus dem Wobei des Bewendenlassens her ist das Womit der Bewandtnis freigegeben. Dem Besorgen begegnet es als dieses Zuhandene. Sofern sich mit ihm überhaupt ein *Seiendes* zeigt, d. h. sofern es in seinem Sein entdeckt ist, ist es je schon umweltlich Zuhandenes und gerade nicht ‚zunächst' nur erst vorhandener ‚Weltstoff' " (85).

Bewandtnis selbst als Sein des Zuhandenen ist also je nur entdeckt auf dem Grunde der Vorentdecktheit einer Bewandtnisganzheit. Das Bewendenlassen, das Seiendes auf Bewandtnisganzheit hin freigibt, muß das, woraufhin es freigibt, selbst schon irgendwie „in einer gewissen Verständlichkeit" erschlossen haben. Das aber besagt nichts anderes, als: „Zum Sein des Daseins gehört Seinsverständnis" (ebd.).

Worin Dasein sich je schon versteht, damit ist es ursprünglich vertraut. Diese für das Dasein konstitutive Weltvertrautheit macht das Seinsverständnis des Daseins mit aus. Weltvertrautheit aber wird interpretiert weiterhin als Vertrautheit mit der *Bedeutsamkeit*, welcher Terminus das Bezugsganze der Bezüge des Verweisens meint und deswegen gewählt ist, weil der Bezugscharakter der Bezüge des Verweisens als *bedeuten* bezeichnet wurde. Daran schließt sich wiederum eine wichtige Einsicht: „Die Bedeutsamkeit selbst aber, mit der das Dasein je schon vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie ‚Bedeutungen' erschließen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprache fundieren" (87).

Wir sehen aus all dem, daß nicht nur das Sein des Zuhandenen, die Bewandtnis, sondern auch die Weltlichkeit selbst als *Verweisungszusammenhang* bestimmt werden. Damit ist die Welt keineswegs in ein bloßes Relationssystem, also ein bloßes Denkprodukt, verflüchtigt, vielmehr sind die Relationen und Relate des Um-zu, Umwillen und Womit einer Bewandtnis Bezüge, „darin besorgende Umsicht als solche je schon sich aufhält" (88).

Was nun den der Umwelt zugehörigen *Raumcharakter* betrifft, so ist auch er, wie wir schon hörten, aus der Struktur der Weltlichkeit aufzuklären, nicht umgekehrt die Welt aus dem Raum. In dieser „kopernikanischen" Auslegung des Problems sehe ich allein schon ein bleibendes Verdienst H e i d e g g e r s um die Ontologie. Sicherlich enthält der Ausdruck Umwelt in dem Um einen Hinweis auf Räumlichkeit; jedoch hat

das „Umherum", das für die Umwelt konstitutiv ist, keinen *primär* räumlichen Sinn (66). Dieser ist vielmehr, wir wiederholen, aus der soeben gekennzeichneten Struktur der (Um-) Weltlichkeit im Sinne des Verweisungszusammenhangs aufzuklären. Das geschieht in der Untersuchung über die Räumlichkeit des innerweltlich Zuhandenen (§ 22), die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins (§ 23) und „die Räumlichung des Daseins und der Raum" (§ 24), auf die wir bereits hingewiesen haben. Ich erinnere an die kurzen Andeutungen über Aus-richten und Ent-fernen, sowie vor allem über das Einräumen (p. 32) und das Verhältnis von Dasein, besorgendem Sein, Räumlichkeit und Erschlossenheit. Ferner erinnere ich daran, daß wir bereits zwei Weisen der ursprünglichen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins kennen, erstens die *Befindlichkeit* oder „*Stimmung*", der wir ontologisch grundsätzlich die *primäre* Entdeckung „der Welt" überlassen müssen, zweitens das *Verstehen*. Das Verstehen ist zwar immer ein gestimmtes; es betrifft aber, im Gegensatz zur „bloßen" Stimmung, als „Erschließen" und „Entwurf", d. h. als ganz und gar von *Möglichkeit* durchsetztes Sein*können*, immer die *ganze* Grundverfassung des In-der-Welt-seins; es kann ein *eigentliches* Verstehen sein, das aus dem eigenen Selbst als solchem entspringt, oder ein *uneigentliches*, d. h. ein solches, das sich aus seiner Welt her versteht.

Der Gegensatz von „Welt" und „Selbst" in der Grundverfassung des In-der-Welt-seins muß uns jetzt noch einen Augenblick beschäftigen. Wir hörten ja schon (p. 62), daß Weltlichkeit nur *ein* konstitutives Moment der Strukturganzheit des In-der-Welt-seins bildet. Das zweite solche Moment ist das Mitsein, das uns später noch beschäftigen wird; das dritte Moment ist beschlossen in der Frage nach dem *Wer* des Daseins als In-der-Welt-seins. Wir kennen wiederum zwei existenzielle Abwandlungen dieses Werseins, das uneigentliche, von der Welt benommene oder ihr verfallene Manselbstsein und das eigentliche, sich auf sein eigenstes Sein besinnende und auf es zurückholende Selbstsein (vgl. pp. 49 ff. und p. 53). Das Wersein des Daseins im Sinne des „Ich und Du" oder der dualen Wirheit finden wir jedoch nirgends. Heidegger beschränkt sich darauf, zu erklären, daß das *Ansprechen* von Dasein gemäß dem Charakter der *Jemeinigkeit* dieses Seienden stets das *Personal*pronomen „ich bin" „„du bist" mitsagen muß (42). Das ist aber eine rein formale Bestimmung. Das wesenhafte Sein von Ich und Du bleibt ungeklärt. „Ich bin" vermag ich gar nicht zu sagen im Sinne einer bloßen formalen Anzeige der Jemeinigkeit des Daseins, sondern nur im Sinne einer existenzialen Abhebung von „du bist". Ja schon die Rede von der Jemeinigkeit des Daseins bekommt ihren vollen Sinn erst aus der gleichursprünglichen Jedeinigkeit, d. h. aus der ursprünglichen Daseinsverfassung des Daseins „in erster *und* zweiter *Person*"[5]. Heidegger spricht nur von Mitsein mit Anderen als der *Mit-Welt* und vom Mitdasein Anderer als anderer Existenzen oder anderer Selbst; das weder aus dem einen noch aus dem andern ableitbare Du der Liebe wird übergangen. Da dieses Du aber nicht „in der Luft hängt", da, mit andern Worten, auch im exklusivsten liebenden Miteinandersein das Phänomen der Um- und Mit-Welt nicht einfach „übersprungen", sondern nur auf besondere (nämlich „rein überschwingende") Weise „aufgeho-

[5] Vgl. Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen.

ben" ist, haben wir zum Schlusse noch zuzusehen, wie im Heideggerschen Seinsentwurf das Phänomen der *Mit-Welt* sich zu dem der Umwelt verhält. Erst dann werden wir imstande sein, das Verhältnis von Ich und Du, das Wir der Liebe, in seiner phänomenologisch-anthropologischen Eigenart herauszuarbeiten.

Zur Grundverfassung des Daseins als In-der-Welt-sein gehört, so sahen wir, außer dem Phänomen des In-seins in einer *Welt* und des Seins bei *innerweltlich* Seiendem als zweites konstitutives Moment das Mitsein mit Anderen „in der *Welt*"; dasselbe steht wieder in engstem Zusammenhang mit dem dritten, dem Moment des *Wer* des In-der-Welt-seins. Wir sehen, nirgends läßt sich das Phänomen der „Welt" im ontologischen Sinne der *Weltlichkeit* überspringen: Dasein ist immer schon „draußen" in und bei einer „Welt".

So „begegnen" auch die andern stets aus der Umwelt „mit", so z. B. aus der Werkwelt des Handwerkers diejenigen anderen, für die das „Werk" bestimmt ist. „In der Seinsart dieses Zuhandenen, d. h. in seiner Bewandtnis liegt eine wesenhafte Verweisung auf mögliche Träger, denen es auf den ‚Leib zugeschnitten' sein soll. Imgleichen begegnet im verwendeten Material der Hersteller oder ‚Lieferant' desselben als der, der gut oder schlecht ‚bedient'. Das Feld z. B., an dem wir ‚draußen' entlang gehen, zeigt sich als dem und dem gehörig, von ihm ordentlich instand gehalten, das benutzte Buch ist gekauft bei . . ., geschenkt von . . ., und dergleichen. Das verankerte Boot am Strand verweist in seinem Ansich-sein auf einen Bekannten, der damit seine Fahrten unternimmt, aber auch als ‚fremdes Boot' zeigt es Andere" (117 f.). Die im umweltlichen Zeugzusammenhang begegnenden Anderen werden nicht zu einem zunächst nur vorhandenen Ding hinzugedacht, sondern diese „Dinge" begegnen aus der Welt her, in der sie *für* die Anderen zuhanden sind, welche Welt im vornhinein *auch* immer schon *die meine* ist. „Die Welt des Daseins gibt demnach Seiendes frei, das nicht nur von Zeug und Dingen überhaupt verschieden ist, sondern gemäß seiner Seinsart *als Dasein* selbst in der Weise des In-der-Welt-seins ‚in' der Welt ist, in der es zugleich innerweltlich begegnet. Dieses Seiende ist weder vorhanden noch zuhanden, sondern ist *so, wie* das freigebende Dasein selbst – es *ist auch und mit da*" (118). Wir sehen, das *Auch-* und *Mit-dasein* wird weder zu den Dingen hinzugedacht, noch in sie hineingedacht, noch wird es in ein ursprünglich lebloses oder belebtes Körperding „Mensch" *eingefühlt*, sondern es begegnet am und aus dem innerweltlich Seienden, aus dessen Bewandtniszusammenhang (= „Welt"), und zwar begegnet es als ein besonderer, aber *wesenhafter* „Zug" in demselben, nämlich in dem Hinweis oder der Verweisung auf mögliche Andere, *für die* das innerweltlich Seiende „bestimmt" ist, *die* sich seiner bedienen, *denen* es gehört usw. Mit dem Aufweis dieses ontologischen Zusammenhangs hat Heidegger ganze Bibliotheken über das Problem der Einfühlung, der Fremdwahrnehmung überhaupt, der „Konstitution des fremden Ich" usw. in das Gebiet der Historie verwiesen; denn was diese erklären und beweisen wollten, war in ihren Erklärungen und Beweisen immer schon vorausgesetzt; diese Voraussetzung selbst läßt sich aber weder erklären noch beweisen, sondern nur ontologisch-phänomenologisch „aufweisen". Dieser Aufweis besteht darin, zu zeigen, daß das Auch-da-sein der Anderen

nicht den ontologischen Charakter eines „Mit"-*Vorhandenseins* in einer Welt hat, sondern daß dieses Mit ein daseinsmäßiges, ein Existenzial also, ist, und daß das Auch die *Gleichheit des Seins* als *umsichtig-besorgendes* In-der-Welt-sein meint. „Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*" (ebd.).

Wir müssen also den phänomenalen Tatbestand des *umweltlichen* Begegnens der Anderen, ihres Begegnens aus der *Welt* her, festhalten, ein Tatbestand, der so weit geht, daß selbst das *eigene* Dasein von ihm selbst *zunächst* „vorfindlich" wird nicht im „Sehen" von Erlebnissen eines „Aktzentrums", sondern in dem, *was* es betreibt, braucht, erwartet, verhütet, d. h. in dem zunächst *besorgten* Zuhandenen. Ja selbst wenn das Dasein sich selbst ausdrücklich anspricht als Ich-hier, muß die örtliche Personbestimmung aus der existenzialen Räumlichkeit des Daseins verstanden werden, d. h. nicht im Sinne eines ausgezeichneten Punktes eines „Ich-Dings", sondern als In-Sein aus dem Dort der zuhandenen Welt, dabei Dasein als *Besorgen* sich aufhält.

Heidegger gebraucht den Ausdruck Mitdasein also zur Bezeichnung desjenigen Seins, „daraufhin die seienden Anderen innerweltlich freigegeben sind". Dieses Mitdasein der Anderen ist aber für ein Dasein und so auch für die Mitdaseienden nur deshalb innerweltlich erschlossen, „weil das Dasein wesenhaft an ihm selbst Mitsein ist", mit andern Worten, weil das In-der-Welt-sein des Daseins – wie wir am Beispiel der wesenhaften *Verweisung* des Zuhandenen auf mögliche Träger sahen – *wesenhaft* durch das Mitsein konstituiert ist. Daran können auch die Phänomene des Alleinseins, der Gleichgültigkeit, Fremdheit usw. nichts ändern, sind sie doch ihrerseits gerade nur auf dem Grunde des Mitseins „möglich".

Da das Mitsein ein konstitutives Moment des In-der-Welt-seins ist, das letztere aber als „Sorge" bestimmt wurde, muß auch es aus dem Phänomen der Sorge interpretiert werden. Zwar kann dem Mitsein nicht der Seinscharakter des Besorgens eignen, da das Seiende, „zu dem sich das Dasein als Mitsein verhält", nicht die Seinsart des zuhandenen Zeugs hat, sondern selbst Dasein ist. „Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der *Fürsorge*" (121).

Auf das Wesen und die beiden Arten dieser Fürsorge kommen wir im Abschnitt B dieses Kapitels noch ausführlich zurück (vgl. auch unten pp. 68, 71). Hier interessiert uns vor allem, daß das Dasein als Mitsein nicht umwillen seiner selbst ist, sondern umwillen Anderer. Im Mitsein „als dem existenzialen Umwillen Anderer" – mit dem es, wie mit dem Sein des Daseins zu seinem eigensten Sein, „keine Bewandtnis haben kann" – denn die Anderen sind kein Zuhandenes, kein Zeug[6] – im Mitsein sind die Anderen in ihrem Dasein schon „erschlossen". Anders ausgedrückt: „im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer. Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich

---

[6] Wir werden im zweiten Kapitel sehen, daß die Andern *doch* „zunächst und zumeist" *auch* als „Zeug" fungieren, d. h. auch in der Seinsart der Zuhandenheit „begegnen".

existenziale Seinsart, die Erkennen und Kenntnis allererst möglich macht. Das Sichkennen gründet in dem ursprünglich verstehenden Mitsein. Es bewegt sich zunächst gemäß der nächsten Seinsart des mitseienden In-der-Welt-seins im verstehenden Kennen dessen, was das Dasein mit den Anderen umweltlich umsichtig vorfindet und besorgt. Aus dem Besorgten her und mit dem Verstehen seiner ist das fürsorgende Besorgen verstanden. Der Andere ist so zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen" (123 f).

Gegenüber dem Mitsein, das ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins ist, erweist sich das Mit*dasein* „als eigene Seinsart von innerweltlich begegnendem Seienden. Sofern Dasein überhaupt *ist*, hat es die Seinsart des Miteinanderseins. Dieses kann nicht als summatives Resultat des Vorkommens mehrerer ‚Subjekte' begriffen werden. Das Vorfinden einer Anzahl von ‚Subjekten' wird selbst nur dadurch möglich, daß die zunächst in ihrem Mitdasein begegnenden Anderen lediglich noch als ‚Nummern' behandelt werden. Solche Anzahl wird nur entdeckt durch ein bestimmtes Mit- und Zueinandersein. Dieses ‚rücksichtslose' Mitsein ‚rechnet' mit den Anderen, ohne daß es ernsthaft ‚auf sie zählt' oder auch nur mit ihnen ‚zu tun haben' möchte" (125).

Wenn nun aber das eigene Dasein wie das Mitdasein Anderer zunächst und zumeist aus der umweltlich besorgten Mitwelt begegnet, das Dasein also im Aufgehen in der besorgten Welt, d. h. zugleich im Mitsein mit den Andern, *nicht es selbst ist*, so erhebt sich die Frage, *wer* denn eigentlich das Sein als *alltägliches* „Miteinandersein" übernommen hat. Die Antwort auf diese Frage lautete: das (uneigentliche) *Man-selbst* [7], als Gegensatz zum eigentlichen, d. h. eigens ergriffenen Selbst.

[7] Eine klassische, wenn auch über Heideggers Konzeption hinausgehende Schilderung dieses *Man*-selbst finden wir bereits bei Amiel, Fragments d'un journal intime, éd. Bouvier, II, 89 f.: „Ce ‚Tout le monde' est la grande puissance, il est le souverain et s'appelle ON. On s'habille, on dîne, on se promène, on envoie des cadeaux, on sort, on entre comme ceci et non pas comme cela. Cet ON a toujours raison quoi qu'il fasse." „ON a trois visages et par conséquent trois bouches. La première bouche déclare ce que ON dit ou fait et s'appelle l'usage, la seconde déclare ce que ON pense et s'appelle l'opinion, la troisième déclare ce que ON trouve beau ou bien et s'appelle la mode. Quand les trois bouches ont parlé, chacun sait tout ce qu'il faut savoir. Chez les peuples heureux, ON est la cervelle, la conscience, le jugement, le goût et la raison de tous; chacun trouve donc tout décidé sans qu'il s'en mêle; il est dispensé de la corvée de découvrir quoi que ce soit. Pourvu qu'il imite, copie et répète les modèles fournis par ON, il n'a plus rien à craindre. Il fait son salut dans cette vie et dans l'autre." „L'inclination naturelle de ces peuples, fortifiée par la discipline sociale, par l'éducation historique, par les soins prolongés de l'Etat et de l'Eglise, ont produit ce beau résultat, le nivellement complet de toutes les individualités, le remplacement de toute âme personnelle par l'âme banale, la moutonnerie universelle."

IV. In-der-Welt-sein als Sorge. Beheimatetsein als Liebe.

Nun ist uns aber neben dem *Man*-selbst und dem *eigentlichen* Selbst noch ein ganz anderer Wer des Daseins bekannt, der sich wie erwähnt in Heideggers Seinsentwurf nicht findet, das *duale Wir*-selbst im Sinne des Miteinanderseins von Mir und Dir, das Wir der Liebe. Wie verhält sich dieser Wer des Daseins zum In-der-Welt-sein als Sorge und Fürsorge und läßt er sich aus demselben interpretieren oder nicht?

Fürs erste scheint unzweifelhaft festzustehen, daß auch „die Liebenden" sich *aus der besorgten Umwelt her* begegnen, nämlich bei der Arbeit, beim Sport, beim Fest, beim Anhören eines Vortrags, beim Spaziergang, in einer Versammlung, in der Fabrik, im Bureau usw. Auch hier handelt es sich zunächst um ein umweltliches Begegnen, also um eine *weltliche* Begegnisart von Dasein. Aber der Satz, daß die Liebenden sich aus der besorgten Umwelt her begegnen, ist mehrdeutig: er kann einmal besagen, daß „zwei Menschen" sich bei der Arbeit usw. kennen gelernt haben, daß die gemeinsam besorgte Arbeit, das Zusammentreffen an einem bestimmten „Ort", die Gelegenheit war, „bei der" sie sich „verliebt haben"; der Satz kann aber auch besagen, daß die sich schon Liebenden sich immer wieder bei der Arbeit usw. „treffen". So verschieden diese beiden Bedeutungen des Satzes auch sind, wenn wir sie weltlich-historisch und weltlich-genetisch verstehen, so wenig berühren doch alle beide das Phänomen der *liebenden* Begegnung selbst. Die Gelegenheit oder der „äußere" Anlaß des Sichverliebens und die Gelegenheit oder der „äußere" Anlaß des Sich-wieder-sehens trifft in keiner Weise das ontologische Wesen, das Sein der *liebenden* Begegnung selbst. Nur eine methodisch gänzlich ungezügelte Tendenz zur „Erklärung" von allem und jedem aus einem weltlich-historischen Ereignis und einer weltlich-naturhaften Ursache kann auf den wissenschaftlichen Aberglauben verfallen, dem *Sein* der liebenden Begegnung aus der Sphäre der Welt-Ereignisse und der Natur-Welt beikommen zu können. „Liebe" ist immer schon als Seinsmöglichkeit vorausgesetzt, wo solche Erklärungen einsetzen. Die meisten Menschen begegnen sich umweltlich, ohne sich zu lieben, ein einmaliger Gruß ist „Anlaß" lebenslanger Liebe geworden, der Anblick einer Handschrift, das Anhören einer Stimme, und sei es im Radio, vermag als „auslösendes Ereignis" einer liebenden Begegnung zu fungieren. Wir wissen, daß dauerndes Zusammensein die Liebe erkalten lassen, Trennung sie zur „Siedehitze" erwärmen kann. Ja man hat es geradezu als „vorsichtige Weisheit", als „edle

List" Gottes, dieses „erlauchten Geliebten", bezeichnet, „sich nie zu zeigen" [1]. Wir sehen also, wie wenig zum mindesten Art und Weise des umweltlichen Begegnens mit Art und Weise der liebenden Begegnung zu tun haben. Auch die Aufstellung von Liebes-Typen hilft hier nicht weiter, da diese lediglich zur Inventarisierung und Katalogisierung des empirisch Vorfindlichen dienen, aber keinen Erklärungs-, geschweige denn einen Wesensgrund abgeben können. Das rührt eben daher, daß sich die Liebenden, insofern sie sich lediglich aus der besorgten Umwelt begegnen, als Besorgende und Fürsorgende begegnen, aber gerade *nicht* – als Liebende. Die *Begegnung* der Liebenden *als Liebende* ist eine ganz andere Art von Begegnung überhaupt. Doch davon später.

Anderseits dürfen wir bei der phänomenologischen Aufhellung des liebenden Miteinanderseins das Phänomen der Welt als solches nicht *überspringen,* wie Feuerbach es in seiner Philosophie der Zukunft getan hat, wo er – als Erster – das Miteinandersein von Ich und Du anthropologisch in seiner Eigenart beschrieben hat. Der Gruß, die Handschrift, die Stimme, das (welt-)räumliche Beisammen- oder Getrenntsein sind *auch* (um-, mit-)weltliche Bewandtnisganzheiten, beruhend auf ebensolchen Verweisungszusammenhängen oder Bedeutsamkeiten. Ja selbst die Liebe zu Gott ist nicht möglich, wo Gott nicht „aus der Welt" erfahren wird. Und was von der weltlichen *Erfahrung* gilt, gilt erst recht von der weltlichen *Bewährung* der Liebe. Liebe findet sich in der Welt und bewährt sich an der Welt (des Besorgens). Dieses Sich-finden und Sich-bewähren bedeutet aber nicht soviel wie genetische Ab- oder historische Herkunft aus dem Sein der Sorge, sondern, wie wir sehen werden, phänomenologische Angewiesenheit auf dasselbe auf Grund phänomenologischer Strukturzugehörigkeit. Ob und in welchem Sinne auch das Da des liebenden Da-seins als Welt aufgefaßt werden kann, das zu untersuchen muß daher unser erstes Anliegen sein. Auch wenn wir verstehen wollen, *Wer* eigentlich das Dasein als liebendes ist, haben wir zunächst nach Sinn und Art der Weltlichkeit, d. h. des Draußen-seins oder Außer-sich-seins des Daseins als Liebe zu fragen. Daß es sich dabei *nicht* um Weltlichkeit im Sinne von Bewandtnis (Bewenden-lassen), von umweltlicher Verweisung und Bedeutsamkeit im Sinne Heideggers handeln kann, erwarten wir bereits; denn wir sahen, daß eine solche Weltlichkeit zwar die Welt des Besorgens (und Unterlassens), aber nicht die des Liebens verständlich machen kann. Gegenüber dem

[1] Vgl. Rilke in dem bereits erwähnten Brief an die Freiin v. Schenk vom 4. September 1909.

Sich-vorweg-schon-sein in der Welt als Sein bei *innerweltlich* Seiendem, dem In-der-Welt-sein als Sorge, stellt sich das Problem des liebenden Miteinanderseins schon rein formal als *Einander-vorweg*-schon-sein in der Welt des *Einander als Sein miteinander.*

Diese Formel muß aber als rein vorläufig betrachtet werden; lehnt sich doch ihre Formulierung noch ganz an die Interpretation des Daseins als Sorge an.

a) Die Räumlichkeit des Besorgens und die Räumlichkeit des liebenden Miteinanderseins.

Daß die „Weltlichkeit" der „Welt" der Liebe eine ganz anders geartete sein muß als die der „Sorge", zeigt sich schon an der Andersartigkeit ihrer Räumlichung. Der überall auf Grund stoßenden, begrenzten und insofern „erschöpfbaren", also „endlichen" Räumlichkeit des Besorgens steht die „grundlose", grenzenlose, unerschöpfliche, die unendliche Räumlichkeit der Liebe gegenüber.

Dieses Gegenüberstehen ist aber keineswegs nur als *logischer* Gegensatz zu verstehen, sondern muß phänomenologisch verstanden werden. Während das Dasein als Sorge immer im Besorgen *von etwas* in einer bestimmten *Situation,* also immer in einer begrenzten Bewandtnisganzheit aufgeht, geht das Dasein im Sinne der Liebe auf im unbegrenzten, uneingeschränkten, kurz im *unbedingten* Sein mit-einander. Dieser Gegensatz gilt auch hinsichtlich der vorausspringenden Fürsorge; denn wenn dieselbe auch nicht *etwas* betrifft, das der Andere besorgt, sondern die Existenz des Andern selbst, so kann auch diese Fürsorge sich doch immer nur „betätigen" im Tun von etwas für das Sich-durchsichtig- und Freiwerden des Andern. In diesem „Tun – von etwas – für" konstituiert sich gerade das Sorgen-für als ein Sorgen für „einen *Andern*". Im Gegensatz hiezu sind für das *liebende* Miteinandersein konstitutiv das reine, d. h. unbedingte, in kein Etwas, keine Situation, keine Bewandtnis, die es „mit etwas" hat, „zerstreute" Sein-miteinander, sowie ein Worumwillen, das nicht ein Anderer, auch nicht dieser bestimmte einzelne *Andere* ist, ja das nicht einmal *Du* bist, sondern das Wir sind; denn da *Du* als Geliebte nur *bist,* insofern *Ich* als Liebender *bin,* bist das Worumwillen des liebenden Miteinanderseins nie „Du-allein", sondern bin *ich* es *auch,* sind es, nur ein anderer Ausdruck für dieses reziproke Auch, *Wir-beide.* Dasein als Liebe geht nie in der (selbstsicheren oder selbstvergessenen) Fürsorge für einen Andern auf, sondern im *Mit*-einander-*sein.* In diesem Sein sind Ich-selbst und Du-selbst zwar keineswegs „ausge-

löscht", sie haben aber, wie wir sehen werden, eine andere phänomenologische Bedeutung als dasjenige Selbst, das wir als das Selbst der vorlaufenden Entschlossenheit kennen gelernt haben.

Der „räumliche" Ausdruck nun dafür, daß im liebenden Miteinander-sein nicht Einer etwas für einen Andern besorgt, sondern daß Wir hier *mit-einander* sind und sonst überhaupt nicht *sind*, kann also nicht lauten, daß Wir, „die Liebenden", uns Raum für *etwas* bereiten oder daß wir um einen *bestimmten*, begrenzten Raum für uns besorgt sind, sondern nur, daß wir *uns*, wie R i l k e es formuliert hat (vgl. oben p. 27), „gegenseitig unaufhörlich Raum und Weite und Freiheit", also Raum und Weite schlechthin, Freiheit von jeder räumlichen Einschränkung, „erzeugen". In dieser Uneingeschränktheit und Unbedingtheit des Raumes des Einander gründet die Tatsache, daß die Liebenden *überall und nirgends zuhause* sind, d. h., daß das liebende Miteinandersein *„an keinen* (bestimmten) *Ort* (in der Welt des Besorgens) *gebunden"* ist. Der Raum, den sie *sich* gegenseitig erzeugen, ist *ihre Heimat*. Der alte Name „Heimat" ist dahingeschwunden, eingetauscht gegen den neuen der Heimat des Wir, als der Bedingung der Möglichkeit des „Wo-du-bist, da bin ich auch"[2]. (Gerade an diesem Wo-da-auch können wir aber schon jetzt ersehen, daß die neue Heimat der „alten" Räumlichkeit im Sinne des besorgenden In-der-Welt-seins doch durchaus verhaftet bleibt. Wenn auch das bestimmte einzelne Wo des Da-auch bedeutungslos, irrelevant für das Dasein als Liebe bleibt, so „bleibt" es doch immer auch in diesem Dasein. Auch die Liebenden sind „tatsächlich" immer an einem „Ort im (Welt-)Raum"; auch das Dasein als Liebe vermag die Räumlichkeit im Sinne der Welt des Um-zu, der Um-Welt, des Sich-bei-etwas-Aufhaltens nicht zu „überspringen", so verschieden auch, wie sich im folgenden erst recht erweisen wird, beide Daseinsformen sind. Ja selbst die äußerste Möglichkeit des liebenden Miteinanderseins, der Doppelselbstmord der Liebenden, bleibt der Welt des Besorgens erst recht verhaftet und wird der Welt der Liebe gerade untreu; denn „dieser wollüstigste aller Tode" (K l e i s t) erblickt das Heil der Liebe gerade im Besorgen *von etwas*, in einer einzelnen Tat, die, sei sie auch die äußerste und letzte, gerade *als einzelne* dem Sinn der Liebe widerspricht, dem tiefsten Sinn, einander *anzugehören* (aber nicht, *etwas* für- und

---

[2]) Schon hier mag darauf hingewiesen werden, daß dieses Auch-sein natürlich keineswegs ein „leibhaftiges" zu sein braucht; es kann ebensogut ein Sein mit dem (bloßen) Blick und ein „Sein in Gedanken" sein! Vgl. hiezu auch E. M i n k o w s k i, Vers une Cosmologie, 5, L'espace primitive, 69 ff.

miteinander zu tun). Gerade dann also, wenn das liebende Miteinandersein sich „rein erhalten" will von der Welt des Besorgens, muß es erst recht etwas besorgen, nämlich etwas, das seinem eigenen Sein ein Ende setzt. Hier zeigt sich die „Grenzsituation" (Jaspers), in der nicht nur der Selbstmord, sondern erst recht der Doppelselbstmord der Liebenden ist: Im „höchsten" Ausdruck des liebenden Miteinanderseins als solchem hat sich die Liebe gerade *ver*-stiegen, insofern sie den *Weg-* (in die Welt-) *zurück* verloren hat, in eine einzelne bestimmte Tat „zum Ende" zusammendrängend, was „das ganze Leben" nicht auszuschöpfen imstande ist. „Auf der Grenze" also steht diese Tat, da sie einerseits zwar äußerste Konsequenz der Sehnsucht der Liebe ist, anderseits aber das endliche „Leben", in dem allein die Liebe ihren Ewigkeitsgehalt zu *finden* und zu *bewähren* vermag, durch die (will-kürliche) Herbeiführung seines tatsächlichen Endes „verkürzt", die *Dauer* der Liebe verratend an das Moment der Einzelheit, nämlich der „Wonne" des *„letzten"* Augenblicks [3]. –

Wenn wir ferner hörten, daß die Liebenden, „die sich versprachen Weite, Jagd und Heimat", „immerfort an Ränder treten eins im andern", so handelt es sich auch hier um Einschränkungen und Begrenzungen nicht im Sinne der Liebe, sondern im Sinne der Vereinzelung des Sorgens (vgl. unten d und e 1). Im Gegensatz ferner zur Heimat im geographisch-räumlichen Sinne [4], die immer auch noch den Charakter der *Nähe* im Sinne des welträumlichen Ausrichtens und Ent-fernens besitzt, setzt sich die Heimat der Liebe auch über diese „heimatliche" Nähe noch hinweg (vgl. ich bin bei dir, du seist auch noch so ferne, ich bin dir nah'). „Wir" sind „Uns" nah, auch wenn uns „ganze Welten" trennen, auch wenn wir uns über ganze Welten hinweg „vernehmen" müssen.

Da das Phänomen der *Heimat*lichkeit des liebenden Miteinanderseins nicht nur räumlichen, sondern auch zeitlichen („ewigenden") Charakters ist (im Phänomen der Zeitigung des „Wieder" gründend), müssen wir es hier noch beiseite lassen. Hingegen können wir uns die räumlichen Phänomene seiner Weite und Tiefe noch verdeutlichen. Der Shakespeare sche Vergleich der Liebe (und der mit ihr urverwandten Güte) mit dem Meer sagt hier alles.

---

[3] Wie man sieht, sprechen wir hier nicht von dem *gemeinsamen In-den-Tod-gehen* der Liebenden etwa infolge „äußerer Hindernisse", die sich ihrer Liebe in den Weg stellen! Auch diese Tat bleibt, als Tat, immerhin der Sorge verhaftet und gerade nicht der Liebe.

[4] Vgl. zu diesem Ausdruck Erwin Straus, Vom Sinn der Sinne, Fb, 234 ff.

Was „grenzenlose" *Weite* und „grundlose" *Tiefe zugleich besitzt,* wie das Meer, das ist auch von unerschöpflicher *Fülle.* Weder Weite allein, noch Tiefe allein verbürgen Fülle; das gilt von der Räumlichkeit, dem espace primitive, schlechthin, mag sie nun existenzial, d. h. als Daseinsmoment, mag sie kategorial, d. h. als Weltkonstituens, gemeint sein. Einer weiten überschwemmten Wiesenfläche sprechen wir ebenso die Fülle ab wie einem tiefen, aber schmalen Loch, einem weitherzigen, aber oberflächlichen, flachen oder seichten menschlichen Charakter ebenso, wie einem tief-bohrenden, aber eng-stirnigen „Geist". Hier handelt es sich keineswegs um räumliche Metaphern oder Übertragungen aus einer Sphäre auf die andere, etwa aus der der „Außenwelt" auf die der „Innenwelt", noch auch lediglich um eine „Übertragung" von den leiblichen Ausdruckspḥänomenen auf das seelisch Zuständliche (vgl. etwa den Ausdruck „tiefgebeugt"), wie K l a g e s es will [5].

Lehrreich ist hier ein Blick auf die Räumlichkeit des *ideenflüchtigen In-der-Welt-seins* [6], das „die ganze Welt" und *jeden* Anderen umfaßt, eine ungeheure Raumerweiterung und Raumerraffung darstellt, aber keine Raumvertiefung, das auch „überall und nirgends" ist, aber nicht, weil es wie das liebende Miteinandersein *„nicht* von dieser (besorgten) Welt" ist, sondern weil es gerade umgekehrt vom Wirbel des Besorgens umhergewirbelt, sich nirgends in der besorgten Um- und Mitwelt aufzuhalten vermag, so daß wir es als springendes, hüpfendes oder tänzelndes In-der-Welt-sein bezeichnen konnten, eine Form des In-der-Welt-seins, die vor dem eigentlichen liebenden Miteinandersein davonläuft, um dann aber, freilich im halluzinatorisch-wahnsinnigen *Zurückkommen-auf* (das Du) sich liebend völlig zu erschöpfen [7]. Hier haben wir, von einer „pathologischen" Abwandlung des In-der-Welt-seins her, das beste Beispiel dafür, daß zum *vollen* Phänomen des menschlichen Daseins Sorge und Liebe gleicherweise gehören –

---

[5] Gegen diese, einen großen Fortschritt bedeutende, aber noch allzu sehr der ungezügelten historisch-genetischen Erklärungs- und Ableitungssucht des Positivismus verhafteten Lehre von K l a g e s habe ich mich schon in der Abhandlung über Traum und Existenz (Schweiz. Rundschau Sept./Okt. 1930, 766–779) gewandt, am Beispiel der jenseits der Trennung von Leib und Seele liegenden ursprünglichen „räumlichen" Bewegungscharaktere des Steigens und Fallens. Seitdem hat E. M i n k o w s k i sich eingehend mit dem „dynamisme spatial apriori" und den drei Dimensionen des espace vécu, der Tiefe, Weite und Höhe, den Phänomenen remplir, plénitude, envelopper usw. beschäftigt. (Vgl. z. B. Vers une Cosmologie, Abschn. 4, 5, 6.) Vgl. vor allem aber auch Karl Löwith a. a. O. 33 ff.

[6] Vgl. L. B i n s w a n g e r, Über Ideenflucht, Zürich 1933.

[7] Vgl. a. a. O. Dritte Studie.

„Handeln und Lieben ist den Großen eines" [8] –, daß keines von beiden Momenten je ganz „unterdrückt" werden, je ganz aus dem Dasein „ausfallen" kann, und daß, wo das eine sich vom Ganzen emanzipiert, das andere sich „alteriert", so daß das Dasein sich selber *fremd* (aliéné) wird, und wir von aliénation, Dasein in der Gestalt der „Entfremdung" des Wahnsinns, sprechen. Die ganze Psychopathologie kann (und muß) von diesen beiden Konstituentien des Daseins, der Sorge *und* der Liebe, aus verstanden und beschrieben werden.

Gegenüber diesem vom Welturteil als „pathologisch" bezeichneten, „einseitig" raumerweiternden, ideenflüchtigen In-der-Welt-sein, das an seinem eigenen Feuer verbrennt und verascht, aber auch gegenüber jedem „einseitig" raumvertiefenden In-der-Welt-sein zeichnet sich das liebende Miteinandersein also durch das Phänomen der „allseitigen" und daher *unausschöpfbaren Fülle* aus: Je mehr ich dir gebe, je mehr habe ich, beides grenzenlos.

„Ich gehe zu Dir", schreibt Robert Browning (1. Mai 1846), „das Herz voll von Liebe, so scheint es mir, aber ich komme immer mit einer größeren Fähigkeit, Liebe zu umfassen, zurück – denn es ist mehr und immer mehr da – auch so scheint es mir".

Und ein andermal (13. April 1846): „Mir aber scheint, die Liebe, die ich gewonnen habe, ist wie nichts gegen die Liebe, die ich noch zu gewinnen hoffe" [9].

Hier hören wir wieder den ἔρως ἑαυτὸν αὔξων, den Sich-selbst-Mehrer Eros. Aber um was für ein Sich-Selbst handelt es sich hier? Die Antwort kann nur lauten: Um das Sich-Selbst des Einander, des Daseins als unserem, als Deinem *und* Meinem, dieses Und natür-

---

[8] Rilke-Barrett, Portugiesische Sonnette XXXIV. Im Original (XXXII):

„The first time that the sun rose on thine oath
To love me, I looked forward to the moon
To slacken all those bonds which seemed too soon
And quickly tied to make a lasting troth.
Quick-loving hearts, I thought, may quickly loathe;
And, looking on myself, I seemed not one
For such man's love! – more like an out of tune
Worn viol, a good singer would be wroth
To spoil his song with, and which, snatched in haste,
Is laid down at the first ill-sounding note.
I did not wrong myself so, but I placed
A wrong on *thee*. For perfect strains may float
Neath master-hands, from instruments defaced, –
And great souls, at one stroke, may do and doat."
(doat = obsolete Schreibweise für dote)

[9] Vgl. zu diesem Hoffen unten p. 94.

lich nicht in additivem Sinne, sondern phänomenologisch verstanden.

Die Räumlichkeit dieses Selbst des Einander, dieses Wir-selbst ist nun tatsächlich keineswegs „gleichgültig" gegenüber der Räumlichkeit der Welt des Besorgens; sie steht ihr nicht fremd gegenüber, vielmehr handelt es sich auch hier um einen phänomenologischen Wesenszusammenhang:

„Gedenk ich dein, dehnt sich mein Geist erobernd aus."

Goethe in der Trilogie der Leidenschaft (An Werther).

„Nun glauben wir's zu kennen! Mit Gewalt
Ergreift uns Liebreiz weiblicher Gestalt:
Der Jüngling, froh wie in der Kindheit Flor,
Im Frühling tritt als Frühling selbst hervor,
Entzückt, erstaunt, wer dies ihm angethan?
Er schaut umher, die Welt gehört ihm an.
Ins Weite zieht ihn unbefangne Hast,
Nichts engt ihn ein, nicht Mauer, nicht Palast;
Wie Vögelschar an Wäldergipfeln streift,
So schwebt auch er, der um die Liebste schweift;
Er sucht vom Äther, den er gern verläßt,
Den treuen Blick, und dieser hält ihn fest."

Goethe in der Trilogie der Leidenschaft (An Werther).

Die Fülle des liebenden Miteinanderseins „ergießt" sich auch in die Welt des Besorgens, ist-wesensmäßig-auch *welt*-erobernd, wobei wir unter Welt hier sowohl die Um- als die Mit-Welt verstehen. Ja man hat den „innersten Weltkern" der Liebe in dieser Welteroberung erblicken wollen:

„Was der innerste Weltkern der Liebe ist? Der Drang, die Welt, die ganze Welt zu erwerben, verdienen, erobern, um – sie der Geliebten zu schenken, und: sie so selber zu gewinnen."

(Rudolf Hildebrand, a. a. O. 376.)

Hildebrand erinnert hier an die Verse Walthers von der Vogelweide (Lachmann 52, 35):

„möht ich ir die sternen gar,
mânen unde sunnen
zeigene hân gewunnen,
daz waer ir, so ich iemer wol gevar".

Dieser „positiven" phänomenalen Dialektik von Liebe und „Welt" (des Besorgens) steht aber auch eine „negative" gegenüber,

die wir an einer Äußerung des jungen Gottfried Keller exemplifizieren wollen:

„Ich will dich ganz in mich aufnehmen und verbergen, der rauhen Welt entziehen und dem Himmel zutragen."

(Liebesspiegel, Corona VI, 4, 477.)

Und schließlich erreicht diese Dialektik ihren „Höhepunkt", ihre Synthese da, wo der Gegensatz von Liebe und Welt „aufgehoben" ist in der Identifikation der Geliebten mit der Welt „der Gegenstände", ohne daß doch, wie in jeder echten Dialektik, die Gegensätze als solche „verschwinden". Goethe spricht hier gleichnishaft treffend von Transsubstantiierung:

„Du bist mir in alle Gegenstände substantiiert, ich sehe alles recht gut und sehe dich doch überall, ich bin weder abwesend noch zerstreut und doch immer bey dir und immer mit dir beschäftigt." [10].

Hier haben wir die eigentliche Überwindung des Gegensatzes von Liebe und Welt vor uns, das „Eindringen" Deiner in die Welt der Gegenstände und das Transparentwerden Deiner *an* den Gegenständen [11]. Hier ist die Welt der Sorge in der „Heimat" der Liebe „aufgehoben" und umgekehrt, und beide wieder in einem Dritten, das Goethe nicht mehr nennt, und das wir nur noch bezeichnen können als die „Freiheit des Grundes" (Heidegger) oder aber als „das Schicksal".

Bevor wir in unserer Untersuchung weitergehen, müssen wir einen Blick zurückwerfen auf die *sprachlich-personale* Struktur all dieser Beispiele. Überall *spreche* Ich hier – wenn auch *zu Dir* – doch „einseitig" *von* Mir. Das könnte den Anschein erwecken, als sei auch die Liebe eine monadische, jemeinige „Angelegenheit". Wir dürfen uns hier aber nicht von der Sprache irreleiten lassen; ist sie doch, zum mindesten als Prosa, ursprünglich *Umgangs*sprache, sprechender Umgang von *Einem* mit einem oder mehreren *Anderen*. Liebe ist aber etwas ganz anderes als Umgang. Infolgedessen vermag die Sprache als Prosa, wie alle Liebenden bezeugen, dem Wesen der Liebe nicht gerecht zu werden, vermag sie es nicht „auszudrücken" (vgl. hiezu unten IV, e 3, pp. 196 ff.). Wenn ich von mir

---

[10] An Frau von Stein. 10. April 1782.

[11] In dieser Briefstelle betont Goethe freilich mehr die erstere dialektische Bewegung der Liebe. Wie gut er aber auch die letztere kennt, zeigt sein Diwangedicht: „In tausend Formen magst du dich verstecken"; es ist das Hohelied der Du-Transparenz der Welt.

als Liebendem etwas ausspreche, so spreche ich es gar nicht nur von Mir aus, sondern „denke" es *auch von Dir:*

„This I say of me, but think of you, love!"

sagt Robert Browning in einem Gedicht an die geliebte Frau [12], das die tiefsten Einsichten in das Verhältnis von Liebe und Sprache verrät. Aber auch hiemit kommen wir noch nicht über die „einseitig konstituierende Intentionalität" hinaus; vielmehr müssen wir uns immer klar machen, daß „das Ich der Liebe", richtiger gesprochen, daß Ich als Liebender nur Ich *bin* als Gegenpol Deiner, des Du *bist*. Wenn ich daher sage: „je mehr ich dir gebe, um so mehr habe ich", so spreche ich in Tat und Wahrheit gar nicht „nur von Mir", sondern *spricht Dasein von sich als Wir;* denn in dem Geben ist zugleich das Empfangen „ausgesprochen", in dem Haben zugleich das Bekommen. Dasselbe gilt von allen unseren Beispielen: „Ich gehe zu Dir, aber ich komme immer mit einer größeren Fähigkeit, Liebe zu umfassen, zurück" heißt nicht nur, daß ich als Monade zu Dir als einer zweiten Monade gehe und von dir zurückkomme, sondern daß Dasein hier als liebendes Wir *ist* und *sich mehrt*. „Gedenk' ich dein, dehnt sich mein Geist erobernd aus", bedeutet nicht nur die psychologische Tatsache, daß ich mich geistig „ausdehne", wenn und so oft ich deiner gedenke, sondern weist über diese Tatsache hinaus auf die sie allererst ermöglichende Seinsverfassung des Daseins als *Wirheit* oder *Begegnung;* denn dieses – liebende – Deingedenken schließt ja Dein Gedenken-meiner ein. Man werfe nicht ein, daß es auch eine unglückliche, also einseitige Liebe gäbe! Die unglückliche oder unerwiderte Liebe ist ja nicht Liebe im vollen Sinn, zu dem die Liebe*erfüllung* gehört. Das zeigt sich schon daran, daß, wenn ich Deiner als einer mich nicht wieder Liebenden gedenke, mein Geist sich keineswegs (welt-) erobernd *ausdehnt,* sondern ganz im Gegenteil von Welt ablassend sich im höchsten Grade ein*engt*. Auch im erstaunt fragenden Jüngling, „wer dies ihm angetan", frägt Dasein als Wirheit, als von Liebreiz nicht nur Ergriffenes, sondern auch mit Liebreiz Ergreifendes, als nicht nur Angetanes, sondern auch Antuendes. Auch wenn ich dich ganz in mich aufnehmen und verbergen, der rauhen Welt entziehen und dem Himmel zutragen will, auch wenn ich dich überall sehe und immer mit dir beschäftigt bin, so rede *ich* nicht nur von Mir und denke *ich* nicht nur an Dich, vielmehr ist dieses „ich rede" und „ich denke" nur ein Notbehelf der Umgangssprache

[12] One word more. To E.B.B. Sept. 1855.

für die anthropologisch-phänomenologische Tatsache, daß Dasein hier als liebendes, als liebende Begegnung ist und sich weiß.

Überall kommt es hier also nicht an auf die („einseitig konstituierende") Intentionalität, sondern auf das, worauf all diese „Intentionen" (im Sinne Brentanos gesprochen), all diese Gedanken, Überzeugungen, Aussprüche, „Gefühle", in denen sich die beiderseitigen Welten der Liebenden „konstituieren" oder „mundanisieren" (Husserl), „beruhen", nämlich auf das *Dasein* als Wirheit. Das Dasein als Wirheit oder Liebe ist die *Bedingung der Möglichkeit* solcher Intentionalität. Und nur im Sinne solcher Bedingung untersuchen wir hier ja das liebende Miteinandersein!

Der Eros heautón auxōn, die Selbstmehrung „des Eros", ist nur der ontische oder faktische Ausdruck dieser phänomenologisch-ontologischen Bedingung. Goethe hat diese Selbstmehrung sehr schön mit dem Säen, Keimen und Wachsen verglichen: „Ich sah wohl, liebe Frau, wenn man sie liebt, ist's als wenn gesät würde, es keimt ohnbemerkt, schlägt auf und steht da" [13]. Aber nicht die Tatsache, daß die Geliebte sät und daß es im Liebenden keimt (und umgekehrt) ist das Entscheidende für uns, sondern die Bedingung, die diese Tatsache, das Säen und Keimen, möglich macht, die Liebe (als apriorische Seinsbedingung). Wir haben noch lange nicht alle tatsächlichen Einzelzüge dieser Selbstmehrung oder Fruchtbarkeit der Liebe beschrieben und können sie auch nicht beschreiben, denn sie sind „unbeschreibbar". Nur *ein* solcher Zug sei noch erwähnt. Er betrifft nicht nur die Selbstmehrung der Liebe im Sinne des Liebens und Wiederliebens, des reziproken Geliebt*werdens*, sondern schon den *Glauben* Deiner an *meine* Liebe. So schreibt wiederum Goethe der Geliebten: „Vollende dein Werk, mache mich recht gut! du kannst's, nicht nur wenn du mich liebst, sondern deine Gewalt wird unendlich vermehrt wenn du glaubst, daß ich dich liebe" [14]. Auch diese Mehrung der liebenden Intention durch das *Entgegenkommen* ihrer gläubigen *Bestätigung* ist nur möglich auf Grund des *Daseins* als Liebe. Diese Bestätigung ist um so fruchtbarer, je gläubiger sie erfolgt. Sie liegt aber schon in der liebenden Intention selbst. Darin unterscheidet sich dieselbe ja gerade von jeder nicht liebenden Intention: „Ich weiß, daß Sie mich lieben, ich spür's daran, daß ich Sie so lieb habe" [15]. Aber nicht der faktischen Liebesintention, die, als Intention, immer einseitig konsti-

---

[13] An Frau v. Stein, 24. März 1776.

[14] An Frau v. Stein, 12. März 1781.

[15] Goethe an dieselbe, 14. Sept. 1777.

tuierend ist, gilt wie gesagt unser Interesse, sondern der Bedingung der Möglichkeit solcher Intention. Intention, Intentionalität sind immer schon Ausdrücke theoretischer Abstraktion, nicht anthropologisch-phänomenologischer Seinsinterpretation.

Am nächsten kommt die Sprache, wie schon W. v. Humboldt erkannt hat, dem Miteinandersein der Liebe (in seiner Ausdrucksweise: der „Spontaneität der Wahl") in der Struktur des *Dualis*. Adäquater sprachlicher Ausdruck der liebenden Begegnung wäre der Dualis aber nur dann, wenn Ich und Du *„zugleich"* in ihm sprechen und *„zugleich"* in ihm vernehmen könnten. Das verbietet aber die Sprache als Sprech- und das heißt immer als *Welt-Ereignis*. Sie verlangt, daß *erst* der Eine spricht und *dann* der Andere, sie isoliert also ebensosehr wie sie verbindet. Daher ist der eigentliche *Ausdruck* der Liebe überhaupt nicht die (Wort-) Sprache, sondern der „schweigende" Blick und Kuß, die „schweigende" Umarmung der Liebe. In ihnen „spricht" sich das Dasein *eigentlich* als Dualis aus. Doch kehren wir zu unserer Untersuchung zurück!

Wie immer man nun das Verhältnis von liebender und „weltlicher" Räumlichung auch beurteilen mag, und wie verschieden es sich auch empirisch gestaltet, für uns kommt es hier nur darauf an, an der Räumlichung der Liebe überhaupt zu zeigen, daß die Fülle der Liebe und die Weltlichkeit der Sorge nicht „zwei getrennte Welten [16] ausmachen, sondern daß das Dasein in beiden zugleich „west" und „weltet", ganz unabhängig davon, ob dieses Zugleich sich phänomenal als eine wechselseitige Durchdringung oder als eine wechselseitige Abhebung und Entfremdung darstellt [17].

Die „sichselbstmehrende" Fülle des Wir-selbst ist aber phänomenal nicht nur charakterisiert durch unermeßliche Weite und Tiefe, sondern auch durch unendliche *Höhe*. Alle diese Ausdrücke dürfen aber nicht „statisch" verstanden werden, sondern sind dynamisch gemeint, als („dauernde") Erweiterung, Vertiefung und

---

[16] Wir müssen aber auch hier darauf hinweisen, daß die Rede von einer *„Welt"* der Liebe nur eine vorläufige sein kann!

[17] Dies gilt auch für den extremen „Fall" der phänomenalen Annihilation des Weltalls als Sorge und ihren phänomenalen „Ersatz" durch das All des Du der Liebe. Vgl. Shakespeare, Sonnet CIX:

„For nothing this wide universe I call,
Save thou, my rose: in it thou art my all."

Auch die *Nichtigung* des „Universums" ist noch sorgende (ablehnende, entfremdende) Auseinandersetzung mit dem Weltall der Sorge.

Erhöhung (= Steigen [18]). Wenn wir diese drei dimensions vécues, was zwar noch einer näheren Ausarbeitung bedürfte, mit Minkowski in ihrer Beziehung zur triade psychologique betrachten [19], so sehen wir, daß das Dasein als Liebe sich in allen diesen Dimensionen „zugleich" bewegt, also der theoretischen Dreiteilung in die „psychischen Phänomene" oder „intentionalen Akte" des Denkens, Fühlens, Wollens *vorausgeht*. Wer daher Liebe unter dem Titel Gefühl oder Affekt abhandelt, weiß tatsächlich nicht, was Liebe *ist; ist* sie doch ebensowohl Idee wie Gefühl wie Wille.

Während der Vergleich mit dem Meer noch einigermaßen statisch anmutet (so sehr zwar in den Momenten der Grundlosigkeit und Grenzenlosigkeit der dynamische Charakter des Nicht-auf-den-Grund-gelangens und Nicht-ausschöpfen-könnens mitanklingt), kommt in den sprachlichen Auslegungen der *Höhen*dimension des liebenden Miteinanderseins der dynamische Charakter, die *steigende Bewegung* des Daseins der Liebenden, deutlich zum Ausdruck. Vereinigen sich in dieser Bewegung doch zugleich der Charakter der „Leichtigkeit" des Daseins, des „Enthoben"-seins von seiner „Erdenschwere", des Fliegens „in höhere Regionen", das aber heißt der „unproblematischen" Fraglosigkeit des Daseins im Gegensatz zur *Schwere* [20] seiner Probleme und Fragen. Liebe ist nicht Fragen, das immer ein Fragen nach Etwas ist, sondern Wagen, und wiederum nicht ein Wagen von etwas (Bestimmtem, endlichem Einzelnen), sondern ein „end'los Wagen". Auch das Wissen davon spricht sich aus im dichterischen *Gleichnis*, das neben den direkten

---

[18] Daß Liebe nicht nur Weite (Eroberung) und Tiefe (Abgrund) ist, sondern auch *Höhe* (Steigen), ist der ontologische Grund der Möglichkeit der so häufigen *Adler-* und *Lerchen*gleichnisse der Liebe. Vgl. z. B. Shakespeare, Sonnet XXIX:

„Yet in these thoughts myself almost despising,
Haply I think on Thee – and then my state,
Like to the lark at break of day arising
From sullen earth, sings hymns at heaven's gate."

Zum Ganzen vgl. L. Binswanger, Traum und Existenz, a. a. O.

[19] Vgl. a. a. O. 65: „C'est ainsi que nous parlons de la *grandeur* ou de l'*élévation* d'une action, de la *profondeur* d'un sentiment ou d'une pensée, de l'*étendue* de nos connaissances ou de la *largeur* ou de l'*étroitesse* de nos idées. Nous pouvons dire aussi que la volonté sert à nous élever, que les sentiments servent à approfondir et les connaissances à élargir notre vie." Vgl. auch 67 f., 99, 103, 107.

[20] Auch Schwere ist in erster Linie, wie schon Franz v. Baader und Schelling erkannt haben, ein Daseinsausdruck, von dem der physikalische Begriff Schwere erst abgeleitet ist. Vgl. Franz v. Baader, 40 Sätze aus einer religiösen Erotik No. 10 und Elementarbegriffe über die Zeit No. 23 und No. 27.

Zeugnissen der Liebenden immer die Hauptquelle bildet für die anthropologische Interpretation des liebenden Miteinanderseins:

„Der Adler strebt hinan ins Grenzenlose,
Sein Auge trinkt sich voll von sprüh'ndem Golde;
Er ist der Tor nicht, daß er fragen sollte,
Ob er das Haupt nicht an die Wölbung stoße.
Und Liebe, darf sie nicht dem Adler gleichen?
Doch fürchtet sie; auch fürchten ist ihr selig,
Denn all ihr Glück, was ist's? – ein endlos Wagen!"

(Mörike.)

Somit ist die „Räumlichkeit" der Liebe nach ihren, durchwegs ins Endlose, Grenzenlose weisenden, „räumlichen Dimensionen" einigermaßen gekennzeichnet. Diese Kennzeichnung bleibt aber noch völlig ungenügend, solange wir nicht das Sein des Daseins in diesem „Raum" charakterisiert und gezeigt haben, als Wer denn das Dasein in diesem Raum ist. War die Weltlichkeit der Welt des Besorgens als Bewandtnis, diese Welt selbst als Verweisungszusammenhang (Umwelt und Mitwelt), das alltägliche Selbst dieses In-der-Welt-seins aber als von Welt benommenes Man-selbst bestimmt worden, aus dem das *eigentliche* Selbst sich erst wiederzurückholen muß, so wissen wir vom liebenden Miteinandersein bis jetzt nur, daß es als sich-selbst-mehrendes *Wir,* als *Sein-miteinander* (im Gegensatz zum Sein *bei* Zuhandenem und *beim* Dasein Anderer, *für* die zu sorgen ist) und in einer „Räumlichkeit" ist, die nicht durch Bewandtnis, die es mit etwas oder einem Andern hat, also nicht durch bestimmte *(„determinierte")* einzelne „Situationen" gekennzeichnet ist, sondern durch die, lediglich nach Daseinsdimensionen gegliederte, *Fülle* des Einander.

Diese „Räumlichkeit" hat nun ihre eigene Weise des *Begegnens*[21], gänzlich verschieden von derjenigen, in der „die Menschen" sich – als gleicherweise Besorgende – aus der besorgten Umwelt her, und *diese* mit-einander *teilend,* begegnen. Die Begegnung der Liebenden *als* Liebende – wir dürfen nicht sagen, „erfolgt" in dem gekennzeichneten Raum der Liebe, da diese Ausdrucksweise zu sehr an die des landläufigen („vulgären") Raum-Zeit-verständnisses erinnert –, die Begegnung der Liebenden als Liebende *räumlicht* gerade den „Raum" des liebenden Miteinanderseins, ist sie doch nur ein anderer Ausdruck für das liebende *Einräumen,* nämlich für die *Erschließung* des Wir-Raumes, der Räumlichkeit des Einander, des Ich und Du. Diese Begegnung kann *mitweltlich* „in"

[21] Vgl. zu diesem Ausdruck auch Martin Buber, Ich und Du.

einem Blick, einem Gruß, einem Wort, einem Händedruck, einer Tat [22], einer Gesinnung, „Phantasie" oder „Idee" „in Erscheinung treten", phänomenal aufleuchten, „erlebt" werden, alles Ausdrücke dafür, daß sich in und mit ihr eine neue „Welt" öffnet oder erschließt, eben die „Welt" des liebenden Wir. Diese Begegnung, wenn sie wirklich *liebende* Begegnung ist, kann sich nicht wiederholen im Sinne des weltzeitlichen Wieder oder des „Noch-einmal"; denn ineins in und mit ihrem Sein ist sie, wie wir bereits wissen, nicht nur immer-schon-gewesen, sondern wird sie auch immer sein [23], gemäß ihrem Zeitcharakter, dem Zeitcharakter der ewigen *Dauer*. (Damit steht natürlich nicht in Widerspruch die empirische Tatsache des Aufhörenkönnens auch einer „tiefen" Liebe. Wir sprechen hier ja nicht von der weltlichen Geschichte der Liebe, sondern von ihrem anthropologischen Wesen; wir sind aber glücklich, dieses Wesen an der Geschichte einer „wirklichen" Liebe immer wieder exemplarisch verdeutlichen zu können. Es ist das empirische Wunder jener wunderbaren Liebe, daß hier phänomenologisches Wesen der Liebe und weltliche Liebes-Geschichte „zusammenfallen").

Es wäre nun aber falsch, zu glauben, liebende Begegnung vermöchte nur „im Moment" einer *bestimmten* um-mitweltlichen Begegnung phänomenal aufzuleuchten, und das heißt, zu *sein*. Das „Mysterium der Liebe" ist erst verstanden, wenn man sieht, daß die Begegnung der Liebenden als Liebende, in der Ich und Du als Wir-beide geboren werden [24], in der die Welt unserer Liebe sich öffnet und wir als Verwandelte unter einem neuen „Gesetz" stehen, daß diese bestimmte Begegnung nicht möglich wäre, wenn das Dasein nicht schon in seinem Grunde liebende Begegnung wäre. Wir sprechen hier also nicht von *empirischen* Vorbedingungen dieses Moments, etwa im Sinne von „unbewußten Liebesregungen", die dem Bewußtwerden des Liebens „eventuell" – denn sie müssen es nicht – vorausgehen, auch nicht von den „Liebesbedingungen", deren vielverschlungene Wege Freud so genial erraten und beschrieben hat, sondern wir sprechen von einem der Seinsverfassung des Daseins zugehörigen Strukturmoment. Dieses Strukturmoment ist nicht aus dem Dasein als Mitsein mit Anderen als glei-

---

[22] Ja *um*weltlich in einem *Werk* (einem Buch, einem Kunstwerk, einer Wohnstätte).

[23] Vgl. Elizabeth Barrett-Barrett: „Und dann, als Du kamst (zum ersten Besuch), bist Du nie mehr fortgegangen" (24. Febr. 1846).

[24] Vgl. Michelangelo, Madrigale XXXII: „Chi'n voi non vive non è nato ancora."

cherweise Besorgenden und für einander Sorgenden zu verstehen, sondern ist ein phänomenologisch-ontologisch-ursprünglicher, d. h. nicht weiter ableitbarer Wesenszug des Daseins. Nur wenn Dasein an sich schon den Charakter der Begegnung hat, anders ausgedrückt, nur wenn „Ich und Du" schon zu seiner Seinsverfassung gehören, ist Liebe von Mir und Dir überhaupt möglich.

Auch hier hat ein Dichter uns vorgearbeitet. Es wäre ja wunderbar, wenn dem *nicht* so wäre, wenn wir nicht überall bei den wahren Kündern der Liebe Fragmente einer Ontologie der Liebe fänden, die wir nur in ihrem Zusammenhang aufzusuchen und zu verstehen haben. Erstaunlich bleibt nur, daß dieses Aufsuchen und Verstehen nicht schon längst erfolgt ist.

„Aber es ist sicher", sagt H u g o v. H o f m a n n s t h a l einmal, „daß das Gehen und das Suchen und das Begegnen irgendwie zu den Geheimnissen des Eros gehören. Es ist sicher, daß wir auf unserem gewundenen Wege nicht bloß von unsren Taten nach vorwärts gestoßen werden, sondern immer gelockt von etwas, das scheinbar immer irgendwo auf uns wartet und immer verhüllt ist. Es ist etwas von Liebesbegier, von Neugierde der Liebe in unsrem Vorwärtsgehen, auch dann, wenn wir die Einsamkeit des Waldes suchen oder die Stille der hohen Berge oder einen leeren Strand, an dem wie eine silberne Franse das Meer leise rauschend zergeht. Allen einsamen Begegnungen ist etwas sehr Süßes beigemengt, und wäre es nur die Begegnung mit einem einsam stehenden großen Baum oder die Begegnung mit einem Tier des Waldes, das lautlos anhält und aus dem Dunkel her auf uns äugt. Mich dünkt, es ist nicht die Umarmung, sondern die Begegnung die eigentliche entscheidende erotische Pantomime. Es ist in keinem Augenblick das Sinnliche so seelenhaft, das Seelenhafte so sinnlich, als in der Begegnung. Hier ist alles möglich, alles in Bewegung, alles aufgelöst. Hier ist ein Zueinandertrachten noch ohne Begierde, eine naive Beimischung von Zutraulichkeit und Scheu. Hier ist das Rehhafte, das Vogelhafte, das Tierischdumpfe, das Engelsreine, das Göttliche. Ein Gruß ist etwas Grenzenloses. D a n t e datiert sein „Neues Leben" von einem Gruß, der ihm zuteil geworden. Wunderbar ist der Schrei des großen Vogels, der seltsame, einsame, vorweltliche Laut im Morgengrauen von der höchsten Tanne, dem irgendwo die Henne lauscht. Dies Irgendwo, dies Unbestimmte und doch leidenschaftlich Begehrende, dies Schreien des Fremden nach der Fremden ist das Gewaltige. Die Begegnung verspricht mehr, als die Umarmung halten kann. Sie scheint, wenn ich so sagen darf, einer

höheren Ordnung der Dinge anzugehören, jener, nach der die Sterne sich bewegen und die Gedanken einander befruchten"[25].

Hier hat in geradezu seherischer Klarheit die „Urtatsache" der Ich-Du-haftigkeit des Daseins ihren dichterischen Ausdruck gefunden. Dasein ist an sich schon liebende Begegnung, unbestimmte, d. h. grenzenlose, „aufgelöste", schweigende, lockende und nicht in leidenschaftliches Begehren und naive Zutraulichkeit geschiedene Erschlossenheit „Deiner" für „Mich" und „Meiner" für „Dich" im Wir. Und nur weil dem so ist, vermag ich Dich zu *finden* und zu *wählen* und du Mich. Wer dies nicht einsieht, wer nicht sieht, daß das Sich-Finden der Geliebten und alle Fülle und Dauer ihrer Liebe nur *möglich* ist auf dem Grunde dieser Urmöglichkeit des liebenden Begegnens überhaupt, wird weder den überräumlichen, noch den überzeitlichen, noch den übergeschichtlichen Sinn des liebenden Miteinanderseins verstehen können, noch überhaupt die Andersheit seiner „Welt" gegenüber der des Besorgens.

Daß das Dasein an sich schon liebende Begegnung ist, will sagen, daß liebende Begegnung nicht erst im um-mitweltlichen Zusammentreffen und in der liebenden Begegnung mit dem bestimmten, einzelnen Du der Liebe *ist*, sondern daß sie schon *ist* als „Vorwärtsgehen" auf das „erwartete", noch unbestimmte Du hin, als Gelocktwerden von „Dir" und als Suchen „Deiner". Die „Neugier" dieses Vorwärtsgehens ist nicht zu verwechseln mit der Allerweltsneugier des Man, ist sie doch gerade nicht Zerstreutheit des Daseins im Vielen und Sucht nach Zerstreuung im Vielen, sondern im Gegenteil Sammlung desselben als „Herz" und Suche nach dem *Einen*[26], in welchem Suchen sich das Dasein als *Wir einen*, sich als Wir *wiederfinden* und *wählen* kann[27]. Daher das Moment der Stille und Einsamkeit solchen Suchens und der Ungetrenntheit des Seelisch-Sinnenhaften; denn was hier „gelockt"-werdend liebend sucht, aufspürt, spürt und gespürt wird, ist das „ganze" Dasein, d. h. das Dasein im Vollbesitz *aller* seiner *Möglichkeiten*, „Aufgelöstheiten" oder „Bewegtheiten". Wenn *diese (in allem Dich suchende) Begegnung* – etwa als Grenzenlosigkeit des Grußes – die eigentliche entscheidende erotische Pantomime ist, die mehr verspricht, als die Umarmung der oder des – gefundenen und gewähl-

[25] Die Wege und die Begegnungen, Reclam 31 f.

[26] Vgl. Goethe: Urworte. Orphisch, dritte Strophe (Ερως) Liebe:

„Gar manches Herz verschwebt im Allgemeinen,
Doch widmet sich das edelste dem einen."

[27] Schon hieraus geht hervor, daß Liebe mehr und anderes ist als nur sympathetische Kommunikation im Sinne von Erwin Straus (Vom Sinn der Sinne).

ten – *Einen* halten kann, so besagt das nur wieder, daß in der Begegnung die Urbegegnung, d. h. die als Finden und Wahl „ursprüngliche" Wirbegegnung, die „daseins-immanente" Suche nach dem unbekannten Du überhaupt und das Finden und Wählen Deiner, der oder des *bestimmten* Einen, und somit *Wir-beide* und *Wir-überhaupt* hier *„zusammenfallen"*; die Begegnung der Liebenden als Liebende ist gerade diese „blitzartige", unheimlich-überwältigende, darin dem religiösen Tremendum verwandte, aufwühlende, entzückte und entrückte Einung von suchender („verhüllter") Wirbegegnung und findender oder wählender („enthüllender") Begegnung mit einer als der geliebten *Einen*. Dies ist der ontologische Sinn des der Seinsstruktur der liebenden Begegnung immanenten Phänomens der *Enthüllung*, der *Revelation* oder *Offenbarung*. Du vermagst Dich nur als diese geliebte und liebende Eine und Ich als dieser liebende und geliebte Eine, Wir also vermögen uns nur als diese Liebenden und Geliebten in der Begegnung zu enthüllen oder zu offenbaren, weil Dasein schon an sich liebende Begegnung „Unserer überhaupt", das aber heißt „verhüllte" Begegnung, *Suche* oder *Sehnsucht* ist. Unter dieser Suche oder Sehnsucht dürfen wir nicht verstehen ein Sehnen des Daseins als je meinen, sondern die Sehnsucht und die ihr entgegenkommende Antwort aus *dem* Dasein schlechthin, dem Dasein als noch unbestimmtem oder „verhülltem" Wir [28].

Wir haben also an der *„Begegnung"* der Liebenden zu unterscheiden:.

1. ihre *innerweltliche* Begegnung als gleicherweise Besorgende, d. h. die mitweltliche Begegnung aus der besorgten Umwelt her, aus der Räumlichkeit der Sorge. Diese Begegnung hat mit Liebe „noch nichts zu tun". Wir werden statt ihrer in Zukunft *Zusammentreffen* sagen.

2. ihre Begegnung *als Liebende*, d. h. als die Räumlichkeit des liebenden Miteinander, die „Fülle" des liebenden Wir Einräumende,

---

[28] Die dem Psychiater so häufig begegnenden Zweifelsphänomene und Depressionen der Brautzeit stellen nichts anderes dar als ontische oder faktische Unzulänglichkeiten im „Zusammenfallen" von liebender Urbegegnung überhaupt und dieser tatsächlichen Begegnung zweier Liebender. Aus den „zwangsartigen" Fragen vieler Bräute: „warum denn gerade dieser und kein anderer, warum denn gerade jetzt und nicht ein andermal, warum denn überhaupt und nicht nie" spricht die ontische Tatsache, daß liebende Urbegegnung und diese Begegnung (noch) nicht „zur Deckung gelangt sind", sei es, daß gerade dieser Eine „nicht der Rechte ist", sei es, daß der Revelation des Einen aus dem Du überhaupt empirische („psychopathologische") Hindernisse entgegenstehen oder sei es, daß das Dasein als Wir sich hier überhaupt nicht „auszusprechen" vermag, überhaupt nicht „anspricht".

in Zukunft einzig und allein noch *Begegnung* oder liebende Begegnung genannt. Und zwar haben wir hier wieder auseinanderzuhalten erstens die „Erschlossenheit" des Daseins überhaupt für die Fülle des Wir, für sein Da als (noch unbestimmtes, verhülltes) Wir der Liebe oder Sehnsucht (im Sinne der daseinsmäßigen oder Urbegegnung), zweitens die erst auf Grund dieser räumlichen Erschlossenheit mögliche Erschließung der Fülle der Räumlichkeit des bestimmten Wir (im Sinne des Sichfindens und Sichwählens dieser Beiden). Grenzenlos, unergründlich, unerschöpflich, sich-selbst-mehrend ist dieser „bestimmte" Raum nur, weil das grenzenlose, „un-bestimmte" Dasein als Begegnung, Suche oder Sehnsucht schlechthin, sich andauernd, immerfort und immerwährend in ihm enthüllt oder offenbart. Da wo dieses aufschließende oder enthüllende Einräumen wirklich *ist,* vermag die Umarmung nun aber auch zu *halten,* was die Begegnung verspricht. Und nur das Wesen dieser („wahren", „eigentlichen") Liebe haben wir in dieser Untersuchung im Auge. Daraus erhellt erst recht die Bedeutung des zeitigenden Faktors in unserer Untersuchung, dem wir uns sogleich wieder zuwenden werden.

Vorher werfen wir aber noch einen Blick auf den phänomenologischen Zusammenhang zwischen dem umweltlich-mitweltlichen Zusammentreffen und der liebenden Begegnung der Liebenden, wenn auch nur soweit dieser Zusammenhang die Räumlichkeit betrifft. Daß aus der Welt des Besorgens und der Fürsorge, der Um- und Mitwelt also, kein Hinweis, kein Zeichen und keine Verweisung auf die „Räumlichkeit" der Liebe zu entnehmen ist, haben wir gesehen. Umgekehrt aber geraten wir auf Schritt und Tritt aus der „Räumlichkeit" der Liebe in die Welt des Besorgens, wie sich im Laufe der Untersuchung immer wieder zeigen wird. Hier, wo wir es mit der *„Räumlichkeit"* der Liebe zu tun haben, sei nur daran erinnert, daß das „Nur wo du bist, entsteht ein Ort, ein Hier und Dort", nichts anderes ist als der Ausdruck dafür, daß die „Räumlichkeit" der Liebe für diejenige der Welt der Sorge „maßgebend", hier also ort- oder platzangebend ist, anders ausgedrückt, daß die Welt des Besorgens sich nach der Wahl der Liebe „richtet", d. h. ausrichtet und ent-fernt; aber keineswegs ist das Umgekehrte der Fall: die „Räumlichkeit" der Liebe ist, phänomenologisch gesprochen, völlig „unabhängig" von der innerweltlichen Nähe und Ferne, nur dem „Gesetz" ihrer eigenen Fülle gehorchend. Schon hieraus geht *das phänomenologische Primat der Liebe vor der Sorge hervor.* Daß aber überhaupt ein phänomenologischer Zusammenhang besteht zwischen Liebe und Sorge, gründet nicht etwa darin, daß

Liebe „letzten Endes" doch Sorge wäre oder aus ihr sich ableiten ließe, sondern gründet in dem *anthropologischen* Modus des Daseins, nämlich darin, daß das Dasein, in der Form des Menschseins, nur Sehnsucht und ewige Dauer sein kann, *weil* es „endlich", ein Dasein zum Ende ist, wie Heidegger so deutlich gezeigt hat. Was er aber nicht gezeigt hat, ist, daß das Dasein, auch als Menschsein, im Sein zu seinem eigenen Ende nicht – im doppelten Sinn des Wortes – „aufgeht", sich also keineswegs nur aus seiner *Faktizität*[29], d. h. aus der Tatsächlichkeit der Tatsache des *eigenen* Daseins versteht[30].

b) Die Zeitlichkeit des Besorgens und die Zeitlichkeit des liebenden Miteinanderseins.

Die konstitutiven Momente des Strukturganzen des Daseins als Sorge im Sinne Heideggers sind Existenzialität, Faktizität und Verfallenheit (an die Welt des Besorgens). Keines dieser Momente finden wir in der Strukturganzheit des Daseins als Liebe. Als liebendes ist Dasein nicht verfallen an die Welt des Besorgens, es *ist* also nicht, „was es besorgt", sondern es ist, wie es sich *begegnet;* als liebendes „versteht" es sich nicht aus seiner Faktizität, d. h. aus der Tatsächlichkeit der Tatsache des eigenen Daseins, sondern von „sich selbst" her im Sinne der Fülle des Miteinanderseins; und als liebendes ist es nicht seinem je eigenen Zu-sein *überantwortet,* ist es nicht Seiendes, „das je ich selbst bin", sondern Miteinander-Seiendes oder Sich-Begegnendes. Von der Liebe aus gesehen kann man daher auch nicht sagen, das Wesen des Daseins liege in seiner *Existenz.* Das alles sollte jetzt einigermaßen klar sein. Wenn daher die Sorgestruktur auf die existenziale Formel gebracht wurde: Sich-vorweg-schon-sein-in (einer Welt des Besorgens), als Sein-bei- (innerweltlich begegnendem Seiendem), so haben wir schon früher (vgl.

---

[29] Vgl. hiezu oben p. 60 und Heidegger, a. a. O. 56.

[30] Schon hier, wie auch bereits oben p. 59, zeigt sich deutlich, daß unsere Idee der Phänomenologie keineswegs mit derjenigen Husserls übereinstimmt und zwar deswegen, weil wir in der Phänomenologie nicht eine Wesenswissenschaft von reinen oder transzendentalen *Bewußtseins*phänomenen, sondern von reinen *Seins*phänomenen erblicken. Da das Sein, das wir hier untersuchen, aber nicht das Sein schlechthin, sondern das Sein des menschlichen Daseins ist, handelt es sich um *anthropologische* (Seins-)Phänomene. Insofern wiederum das Sein des menschlichen Daseins vom Sein überhaupt aber gar nicht zu trennen ist, muß die phänomenologische Anthropologie letztlich in Ontologie „münden". – Wie sich im zweiten Teil noch deutlicher zeigen wird, vollziehen auch wir insofern die „ontologische Wendung" der Phänomenologie, als wir eingesehen haben, daß der transzendentale Idealismus der Phänomenologie Husserls überwunden werden muß.

oben pp. 57, 71) die Strukturganzheit des Daseins als Liebe rein formal und vorläufig auszudrücken versucht in der Formel: *Einander* (Uns-beiden)-vorweg-schon-sein in der Welt als Sein-*mit*-Einander (= als Sein von Uns-beiden). Die in den Klammern befindliche Einschränkung des Einander auf das Wir-beide und Uns-beide, erfolgt deshalb, weil das Mit-Einander-sein der Liebenden ein ganz anderes Sein ist als das „bloße" Mit-Sein von „Einem und einem Andern" im Sinne des „verhältnismäßigen" Miteinanderseins oder kurz des Verhältnisses. Wir haben uns deshalb zunächst den Unterschied zwischen diesen Mitseinsformen klar zu machen.

In der formalen Herausarbeitung und Gegenüberstellung der Strukturen des verhältnismäßigen Miteinanderseins von Einem und einem Andern (des Verhältnisses [1] also) und des „unverhältnismäßigen" Miteinanderseins von mir und Dir hat Karl Löwith [2], ebenso auf Heidegger wie auf Feuerbachs Philosophie der Zukunft zurückgehend, sich besondere Verdienste erworben. Dem *sogenannten,* d. h. nur einseitigen Verhältnis von Etwas zu Etwas stellt er das *eigentliche* Verhältnis von Einem zu einem Andern gegenüber (a. a. O. § 13), das Verhältnis *zu-ein-ander:* „In einem Verhältnis zu-*ein-ander* kann nur einer zu einem andern stehen, denn nur einer und ein anderer verhalten *sich selbst* und daher *zueinander*. Ihre Gegenseitigkeit ist eine solche des Ein-ander. Und indem *der eine wie der andere sich selbst* zum andern verhalten kann, vollzieht sich ihr Verhältnis zueinander im *einheitlichen* ‚sich' des Einander. Die Einheitlichkeit dieses gemeinsamen ‚sich', welches die Reflexivität eines jeden für sich korreflexiv gestaltet, bekundet sich sprachlich in der Vereinheitlichung des einen und andern in dem einen ‚Einander' und dessen Derivaten: aufeinander, zueinander, miteinander usw. – Dagegen ist der Gebrauch des ‚einander' in Hinsicht auf die Beziehung von Einem zu Etwas und von Etwas zu Etwas (anderem) ein Mißbrauch, weil deren Beziehung im Unterschied zum echten Verhältnis außer der Möglichkeit eines ‚sich' im Einander steht" (62).

Diese Möglichkeit des Sich im Einander läßt sich aber schon rein formal wiederum differenzieren. Einer und ein Anderer können sich erstens zueinander verhalten im Sinne des Umgangsverhältnisses, indem ein Anderer für Einen *zu Etwas* da ist (Beispiele: Verkäufer und Käufer, Lieferant und Kunde). Hier geht das Zueinandersein auf im Sich-einander-dienlich-sein, aber keiner der beiden ist hier

[1] Dieser Ausdruck bedeutet etwas ganz anderes als „Zusammenhang", „Beziehung" (Relation) und „Korrelation".

[2] Vgl. das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, 1928.

schlechthin durch das, wozu er für den andern da ist, *an ihm selbst* bestimmt (§ 16, 3). Zweitens aber können Einer und ein Anderer, wie schon Kant es ausgedrückt hat, sich „zweckfrei" zu einander verhalten; d. h. sie kommen nicht nur soweit für einander in Betracht, als der eine für den andern *zu etwas zu gebrauchen* ist, vielmehr liegt hier das Wozu (wie das Worumwillen der Fürsorge Heideggers) in ihnen selbst (§ 17). Erst hier kann man nach Löwith von einem eigentlichen oder unmittelbaren Miteinandersein sprechen. (Beispiele: das Verhältnis von Vater und Sohn, das Ehe- und Beichtverhältnis, ja schon das bloße Bekanntschaftsverhältnis). Auch hier ist aber keiner der beiden als Selbsteigener, sondern als Zugehöriger bestimmt. „Trotzdem *entwickelt sich* [3] nur aus solchem Verhältnis und für es die wahre Selbständigkeit eines jeden an ihm selbst (‚Ich selbst' und ‚Du selbst') in der gegenseitigen Anerkennung ihres unverhältnismäßigen Daseins. Das Motiv zu dieser ‚Bewegung der Anerkennung' (Hegel) der unbedingten Selbständigkeit des einen und andern ist aber die Verabsolutierung der verhältnismäßigen Bedeutsamkeit eines jeden im Einander" (71).

Auf das wiederum andersartige Problem der Selbständigkeit eines jeden an ihm selbst als Ich-selbst und Du-selbst der Liebe (im Gegensatz zu dem der moralischen Anerkennung im Sinne Kants) werden wir selbst zu sprechen kommen, wenn wir das Problem von Liebe und Selbst zu behandeln haben. Zunächst interessiert uns aber nicht die Eigenständigkeit von Ich und Du in ihrer Selbstheit, sondern das Einssein im liebenden Miteinander, im Wir der Liebe.

Auch hier hat Löwith das formale Gerüst im Anschluß an W. von Humboldt, Feuerbach, Ferdinand Ebner, Jaspers u. a. freigelegt [4], so daß wir ihm wieder folgen können.

Innerhalb des Kreises von *Umgangs*verhältnissen, deren unaus-

---

[3] Zu dem *entwickelt sich* (von mir im Druck hervorgehoben) vgl. die ausgezeichnete, wenn auch zu einseitig rational gehaltene Schilderung dieses Entwicklungsprozesses durch Hildebrand (a. a. O. p. 272): „Denn dem Kinde ist z. B. der Vater nicht ein Mensch, ein Mann, nicht ein Schriftsetzer oder dergleichen, nicht ein Thüringer, ein Deutscher usw., sondern eben – der Vater, und das kommende Bewußtsein davon, daß er alles jenes auch ist, die Aufgabe, ihn zugleich in jene Begriffsschichten zu setzen und nun da zu sehen, fällt zusammen mit der wachsenden Entfernung des Sohnes vom Vater, durch die er zu sich selbst kommen muß".

[4] Außer den von ihm Genannten wären aber zum mindesten noch zu erwähnen Martin Buber, Simon Frank und Grisebach.

drücklicher Mittelpunkt man selber ist, und die man als die *Zugehörigen* bezeichnen kann, unterscheiden sich die Meinigen als die *Angehörigen*. Und erst innerhalb der Angehörigen bist allererst „Du" im eigentlichen Sinne der oder die *Meinige*. Das darf aber nicht so aufgefaßt werden, als höbest Du Dich gleichsam erst aus den Meinigen heraus; sondern, sagt Löwith mit Recht: „in der faktischen Ordnung der Verhältnisse bist ‚Du' . . . nicht der Letzte, sondern der Erste. Und weil ‚Du' für mich der Nächste bist, sind alle andern – im Verhältnis zu Dir Fernere, Anderweitige, Andere in der ‚dritten' Person" (54).

Die Seinsweise der *zweiten Person* nun muß näher bestimmt sein, wenn man unsere Interpretation des *liebenden* Miteinanderseins verstehen will. Wir haben sie, wenn auch nur sporadisch, schon wiederholt gestreift, müssen sie jetzt aber näher kennen lernen.

Löwith weist – wie übrigens schon v. Humboldt, Ebner[5], Simon Frank[6] u. a. – zunächst darauf hin, daß die Seinsweise der sogenannten zweiten Person, ihr „ist" in der Weise des „bist", nicht zufällig mit der ersten Person, die in der Weise des „bin" ist, dieselbe sprachliche Wurzel hat[7], und daß beide sich radikal von der dritten Person unterscheiden, die in der unpersönlichen Weise des „ist" ist. Und nun lassen wir Löwith allein das Wort, da er das *ausschließliche* Verhältnis von Mir zu Dir, von bin und bist, im Sinne des ebenbürtig-einheitlichen *Einander* formal so klar bestimmt hat, daß wir an seinen Ausführungen formal nichts zu ändern und ihnen für den Moment nichts hinzuzufügen haben:

Entsprechend der radikalen Unterscheidung des „persönlichen" Bin und Bist vom „unpersönlichen" Ist, „hat das ‚wir beide' eine grundsätzlich andere Bedeutung als das allgemeine ‚wir', z. B. auch der wissenschaftlichen Anrede. Das Zu-zweit-sein bedeutet keine quantitative Verringerung des Zu-dritt-, viert- usw. -seins, sondern eine daraus nicht abzuleitende qualitative Steigerung des Miteinanderseins. Die ‚dritte' Person und d. h. zugleich jede weitere Person unterscheidet sich von der zweiten Person grundsätzlich deshalb, weil nur eine Person in zweiter Person sich mit der von allen an-

---

[5] Das Wort und die geistigen Realitäten.

[6] Vgl. vor allem „Ich" und „Wir" (Zur Analyse der Gemeinschaft), Der Russische Gedanke I, 1 (1929). Diese tiefgründige Abhandlung war für uns selbst von großer Bedeutung. Vgl. ferner Zur Metaphysik der Seele, Kantstudien XXXIV, 3/4 (1929).

[7] Dazu kommt, wie Simon Frank (a. a. O. S. 58) mit Recht hervorhebt, daß hier der einzige Fall vorliegt, „wo Personalpronomina verschiedener Person, wo prinzipiell Ungleichartiges, verschiedenen Kategorien Zugehöriges, eine neue Einheit bildet".

deren unterschiedenen ersten Person vereinigen kann. Indem ‚Ich' der eine bin und ‚Du' der andere bist, gehören wir beide unmittelbar ‚Einander'. Nur ‚Du' kannst der ‚Meine' sein, wie auch nur ‚Ich' der ‚Deine' sein kann. Das Verhältnis von Ich und Du ist ein einzigartiges – das besagt aber nicht, daß es für jedes Ich nur ein einziges Du gibt. *Eigentlich* [8] mit-einander sind nicht ‚wir' und noch weniger ist ‚man' miteinander, sondern ausschließlich ‚wir beide', ‚Du und Ich' können miteinander sein. Wie wenig sich das eigentliche Einandergehören etwa reaktiv aus dem öffentlichen Miteinandersein bestimmt, zeigt sich daran, daß der ihm eigentümliche ‚Ausschluß der Öffentlichkeit' nicht deren positive Kritik, sondern eine radikale Gleichgültigkeit gegen alles Öffentliche bedeutet. Ein Anderer bist ‚Du' also nicht in der Bedeutung des lateinischen *‚alius'*, sondern im Sinne des *‚alter'* oder ‚secundus', der mit mir als ein ‚alter ego' alternieren kann [9]. Du bist der andere meiner selbst. Mit Dir kann ich daher auch nie ‚allgemein' zusammen sein, denn Du bestimmst mich stets als Ich. Eigentliche ‚Kommunikation' [10] gibt es nicht nur deshalb nur zu zweit oder ‚unter vier Augen', weil darin ein jeder ‚als Einzelner' zu Worte kommt, sondern ebensosehr deshalb, weil der Einzelne nur als der Eine von Zweien, im Rede- und Antwortstehen, aber nicht vor sich selbst aus sich heraus kommt. In dieser Konzentration des Einen und des Andern in einem eigentlichen ‚Einander' modifiziert sich die diffuse Bedeutung des Mitseins zur restringierten Bedeutung eines solchen Mitseins, worin mit dem Einen auch schon der Andere ebenbürtig da ist und aus einem solchen anthropologisch-*bestimmten* Mitsein entspringt auch der allgemeine Sinn eines ‚ontologischen' Begriffs von Mitsein. Erst Du, aber nicht jeder Andere bist eigentlich ‚Meinesgleichen'. Am ursprünglichsten ‚mit' einem Andern ist einer dort, wo das bloß Mithafte des einen für den andern in einem ebenbürtig-einheitlichen Einander als einem ausschließlichen Verhältnis von mir zu Dir, von bin und bist, verschwindet" (55 f.).

Jetzt muß klar sein, warum wir in unserer Formulierung des Daseins als Liebe das Einander – im Einander-schon-vorweg-sein und im Sein mit Einander – auf das Uns-beide einschränken mußten, und was der Sinn dieser Einschränkung ist, nämlich die Betonung

---

[8] Von mir hervorgehoben. Wo in dieser Schrift vom *Einander* die Rede war und sein wird, ist *immer* dieses *eigentliche* Einander der Liebe gemeint und *nie* das des Verhältnisses.

[9] „Vgl. hiezu H. Cohen, ‚Ethik des reinen Willens', 4. Kap."

[10] „S. Jaspers, ‚Die Idee der Universität', S. 36 ff. und ‚Psychologie der Weltanschauungen 3', Berlin 1925, S. 125/26."

des *ausschließlichen* Miteinanderseins von Mir und Dir im Sinne des ebenbürtig-einheitlichen Einander und im Gegensatz zu dem verhältnismäßigen, sei es zweckdienlichen, sei es zweckfreien Füreinander. Dieses ausschließliche Miteinander aber „geschieht", *zeitigt sich* oder *ist* als *liebende Begegnung,* als Einander-(wieder)-Finden und Einander-*Gehören* [11].

Das Sichvorweg der existenzialen Formel der Sorgestruktur hatten wir als ein Noch-nicht kennen gelernt im Sinne eines „Ausstandes" von etwas, das noch aussteht, nämlich des Todes oder Endes. Das Sichvorweg enthüllte sich als *Sein zum Ende.* Ein solches Ende „kennt" das liebende Miteinandersein als solches, wie wir wissen, nicht, besser gesagt, es „rechnet" nicht mit dem Tod in dem Sinne, daß es sich auf ihn in vorlaufender Entschlossenheit entwirft. Es gehört ja geradezu zum Wesen des *ewigen* Augenblicks, daß in ihm *nichts aussteht!* Sind wir-beide, die Liebenden, uns auch vorweg, „leben" oder sind wir auch in einem Noch-nicht, wird unsere Gegenwart auch von der Zukunft her, also aus dem *Gewärtigen,* gezeitigt, so handelt es sich bei diesem Gewärtigen eben *nicht* um die Gegenwart Unserer *als* Liebender, sondern Unserer *als* sich *um* ihre Liebe *Sorgender* oder *für* ihre Liebe *Sorgender.* Dabei müssen wir uns aber bewußt sein, daß „die Sorge" im Gewissensruf das Dasein hier nicht zu seinem „eigensten" Seinkönnen, zur Selbstheit also, aufruft, sondern zum Miteinanderseinkönnen, zur *liebenden* Wirheit. *Dieser* Gewissensaufruf ist aber nur *möglich,* wenn „am Horizont" des Daseins die Liebe schon „aufgegangen" ist; denn Liebe läßt sich nicht besorgen, ersorgen, erhandeln. Wo aber das Da des Daseins bereits als liebendes Miteinander erschlossen ist, da vermag auch das Gewissen das Dasein zur Sorge um oder für dieses Miteinanderseinkönnen aufzurufen, vermag *mein* Gewissen um *unsere* Liebe zu „zittern", für ihre Erhaltung und Mehrung zu „schlagen". Liebe als solche zittert nicht, sie fürchtet [12] ebensowenig wie sie hofft; sie ist ebensowenig gewissenhaft wie gewissenlos, ebensowenig besorgt wie unbesorgt. In der Sprache der Liebe verlieren alle diese Worte ihren Sinn; denn es ist der Sinn der Sorge, der Endlichkeit und Selbstheit, der aus ihnen spricht [13]. Trotzdem wird

---

[11] Schon W. v. Humboldt spricht wie erwähnt von der Spontaneität der *Wahl* des Du im Gegensatz zur *Wahrnehmung* alles dessen, „was sich unter die dritte Person stellt" und im Gegensatz zur inneren Empfindung des Ich im *Selbstgefühl.* Ges.Schr. VI, 1, 309.

[12] Das „selige" Fürchten im Sinne des „endlosen Wagens" (Mörike) ist kein Fürchten im Sinne der Sorge. Vgl. unten p. 149.

[13] Zur Sprache der Liebe vgl. unten pp. 157 f. und 196 ff.

im menschlichen Dasein die Liebe die Sorge „nicht los", denn das Menschsein baut sich *nicht nur* auf Wirheit, sondern *auch* auf Selbstheit auf [14].

„Mir aber scheint", so lasen wir schon einmal bei Robert Browning, „mir aber scheint, die Liebe, die ich gewonnen habe, ist wie nichts gegen die Liebe, die ich noch zu gewinnen hoffe". Und dann fährt er fort: „Ich will die Liebe am Ende unseres Lebens, die Liebe nach einer Prüfung, die Liebe zu *meiner* Liebe, wenn sie erst Zeit und Gelegenheit gehabt hat, sich zu bekunden"! Dieses Hoffen oder Gewärtigen, dieses Sichvorweg, ist zwar, erstens, kein Sichvorweg im Sinne des Seins zum eigenen Ende, sondern zum Ende *unseres* Lebens, ist zwar, zweitens, keine vorlaufende Entschlossenheit zum Ende als solchen, sondern zum Einander der *Liebe* „am Ende" (des Lebens), und, ist zwar, drittens, überhaupt kein einseitiges Sich-vorweg-sein, sondern ein beidseitiges, „korreflexives" nicht sich-selbst, sondern je dem Andern des Einander Vorwegsein; denn wenn wir in unseren Beispielen auch immer nur die Äußerung *einer* Person hören, müssen wir dieselbe, wie bereits erwähnt, doch immer auffassen als doppelseitig, als im selben Sinne „beantwortet". Aber trotz alldem *spricht* hier nicht die Liebe als solche – wenn Liebe als solche spricht, „spricht" sie ganz anders –, sondern spricht die *Sorge* um die Liebe.

Im Gegensatz zu dieser Sorge um die (echte) Liebe steht dann wieder eine „Liebe", die selbst nichts anderes als ein Besorgen ist. Sie ist sehr gut gekennzeichnet in einem vorausgehenden Passus in demselben Briefe Brownings: „Wirklich, ich sehe nicht ein, wie in gewissen Fällen (wo es eine sogenannte ‚Verfolgung' [15] gibt, und alle Aufregung der Ungewißheit, und den Wechsel zwischen Furcht und Hoffnung, und wo alles am Hochzeitstag nach Art einer Congreve-Komödie endet), wie bei der Gewißheit solchen Erfolges das Interesse an der ganzen Sache seinem eigenen Ende entgehen kann." (Brief vom 13. April 1836.) Hier haben wir „Liebe" *als* Besorgen, also als einen Pseudo-Eros, vor uns, „Liebe" als Sein zum Ende, als Betrieb (pursuit), als Gewärtigen eines *bestimmten* Endes im Sinne des „Erfolgs". Ob dieses Ende der Hochzeitstag ist oder der Tod, kommt ontologisch auf dasselbe hinaus; denn wahre,

---

[14] Aus den Arten der Korrelation von Wirheit und Selbstheit ließe sich am ehesten das ontologische Verständnis des Menschseins als Männlichkeit und als Weiblichkeit erschließen.

[15] Im Original: pursuit, das hier vielleicht besser etwa mit Fortgang oder Betrieb übersetzt wird.

eigentliche Liebe, d. h. eben Liebe, „überwindet" wie den Hochzeitstag (als „Datum" des *Erfolgs*) so auch den Tod [16].

Wenn der ewige Augenblick der Liebe also dadurch gekennzeichnet ist, daß er *kein* Vorwegsein ist, daß in ihm *nichts* aussteht, so können wir ihn auch bezeichnen als ein („Immer-schon")-*Angekommensein* des Daseins [17]. Dieses Angekommen*sein* ist nun aber ebensosehr ein Nie-weg- oder Immer-schon-*da-gewesen-sein*. Beide Modi der (Über-)Zeitigung zusammen, das Angekommen-sein und das Immer-schon-da-gewesen-sein, konstituieren erst den *ewigen* Augenblick, die *Heimatlichkeit* der Liebe.

Auch das Immer-schon-da-gewesen-sein der Liebe ist ein ganz anderer Zeitigungsmodus als das Schon-sein-in (der Welt des Besorgens), das wir von der Strukturformel der Sorge her kennen. Auch wenn wir dieses Glied der Formel ersetzen durch das *Schon-sein-in-der-Welt des Einander*, kommen wir nicht aus der Sorgestruktur heraus. Gründet das Vorweg im Verstehen der Zukunft der Sorge, so gründet das „Schon-sein-in" in der sich in der Gewesenheit der Sorge zeitigenden Befindlichkeit, in der Geworfenheit der „bloßen Stimmung". Das Schon-sein-in-der-Welt des Einander würde also lediglich das Dasein als Für- oder Aufeinander *gestimmtes* und in diese Stimmung *geworfenes* bedeuten. Das Nie-weg-gewesen-sein oder Immer-schon-da-gewesen-sein des liebenden Augenblicks ist aber durchaus keine „bloße Stimmung", ja überhaupt keine Geworfenheit. Das Schon des Schon-seins in der *Welt* der Sorge ist ein ganz anderes Schon als dasjenige des Schon-immer-gewesen-seins in der *Heimat* der Liebe. Dort bedeutet es das „ohn-

---

[16] Daß Stendhals Schrift De l'Amour uns in unserer Untersuchung in keiner Weise zu fördern vermag, beruht gerade darauf, daß St. Liebe und Sorge um die Liebe, ja Lieben und Besorgen miteinander verwechselt und die Liebe überhaupt von der Sorge aus – als maladie, folie, fièvre de l'imagination, espérance, désir usw. – beurteilt. In diesem Sinne ist auch sein Begriff der *cristallisation* (= Transfigurationskraft des Rausches bei Nietzsche) aufzufassen. Seine Einteilung der Liebe in l'amour-passion, l'amour-goût, l'amour physique und l'amour de vanité bleibt rein äußerlich. So kann es nicht ausbleiben, daß wir in dieser Schrift zwar sehr viel geistreiche Aperçus, sehr viel glänzende psychologische Beobachtungen und Deutungen über la passion, le goût, le physique, la vanité finden, aber so gut wie nichts über l'amour. – Das Tiefste, was der französische Geist über die Liebe zu sagen weiß, und zwar außerhalb der christlich-dogmatischen Sphäre, wo Pascal alles übertrifft, finden wir, soweit wir sehen, bei Balzac und im 63. Brief von Sénancours „Obermann".

[17] Vgl. auch hiezu Rilke (An Rudolf Bodländer, 23. März 1922): „Wo das Unendliche *ganz* eintritt (sei es als Minus oder Plus), fällt das Vorzeichen *weg*, das, ach, so menschliche, als der vollendete Weg, der nun gegangen ist, – und was bleibt, ist das Angekommensein, das *Sein!* –". Der volle Sinn dieses Satzes wird erst weiter unten (vgl. p. 140) ganz verständlich werden.

mächtige" Schon-Geworfensein des Daseins in die „fremde" Nichtigkeit seines Grundes, das Schon-überfallen-sein von und Gefallensein-in seine „Schwere", hier das Vertrautsein mit dem Dasein als Geschenk, das „ewige" Ruhen in der Geborgenheit des Daseins als Begegnung, als liebende Wirheit (vgl. unten p. 152 f.).

Das Vertrautsein mit dem Dasein als Geschenk ist demnach die einzige *„Erinnerung"* der Liebe. Aber auch hier pflegt oft die Sorge um die Liebe für die Liebe selbst einzutreten. Während Liebe nicht frägt und nicht forscht, sondern, ihrer selbst gewiß, fraglos in sich selbst ruht, will die Sorge um die Liebe wissen, „wie alles gekommen", in der trügerischen Meinung, einen *Grund* für die Liebe außerhalb ihrer finden zu können. Auch hier kann die Liebe durch die Sorge aufgezehrt werden, nämlich dann, wenn die sorgende und fürsorgende Zergliederung der *Vergangenheit* an die Stelle des Vertrautseins mit und des Vertrauens in die Ewigkeit der liebenden Gegenwart tritt.

Dasselbe wie für die beiden mittleren Ersatzglieder der existenzialen Strukturformel der Sorge gilt für das letzte Ersatzglied, das *Sein-bei-Einander.* Auch mit diesem „Ersatz" kommen wir nicht aus der Sorgestruktur heraus und in die Seinsstruktur der liebenden Begegnung, sondern bleiben wir innerhalb der Fürsorge. Darauf kommen wir noch mehrmals zurück.

Der Unterschied der Zeitigung des liebenden Wir von der Zeitigung des besorgenden Selbst zeigt sich besonders deutlich an der Möglichkeit von *Gefahren,* die dem Dasein als liebendem aus der Weltlichkeit der Welt des Besorgens drohen. *Eine* solche Gefahr haben wir bereits erwähnt, nämlich die „Verwechslung" der Zeitigung der Liebe mit der Zeitlichkeit des Besorgens. Die eine Form derselben war die Verwechslung der ewigen Dauer mit dem Sein zu einem Ende, dem Sorgen um die Zukunft der Liebe. Ob dieses Ende der „Hochzeitstag" oder der Tod ist, immer gräbt sich die Liebe als Sorge-zum-Ende ihr eigenes Grab. Die andere Form war die Verwechslung der ewigen Dauer der Liebe mit dem Schon der Gewesenheit, mit der Sorge um ihre „Vergangenheit". Wir bezeichnen diese Doppelgefahr als die Gefahr des ontologischen Selbstmißverständnisses der Liebe. Im sorgenden Sein zu einem Ende wie im sorgenden Sein aus einem Anfang verhält sich das liebende Miteinandersein *miß*verstehend zu diesem seinem Sein.

Abgesehen von diesem „ontologischen Mißverständnis" erwachsen der Liebe aber aus der Welt des Besorgens selbst, also ontisch, die schwersten Gefahren. Sie lassen sich alle darauf zurückführen, daß „an die Stelle" der grenzenlosen, unausschöpfbaren, „ewigen"

Heimat der Liebe die begrenzte, endliche Welt der Sorge überhaupt (und nicht nur der Sorge um die Liebe) tritt. Hier verhält es sich also nicht mehr so, daß Liebe sich selbst im Sinne eines „in die Zeit fallenden", einen Anfang und ein Ende „in der Zeit" habenden Seins mißversteht, sondern so, daß das Dasein aus der Ewigkeit der liebenden Begegnung in bestimmte endliche Zeitigungs- und Räumlichungsformen des Besorgens und der Fürsorge überhaupt *abgleitet*, sei es in die gesellig-zerstreuenden Formen der „Welt"-Geschäftigkeit und des „Leichtsinns" des Welt-vergnügens, sei es in die „konzentrierten", aber ebenfalls liebeleeren Formen des „puritanischen" Ernstes der Weltarbeit oder des Ehrgeizes der Weltleistung und des Welterfolgs. Überall zerbricht hier die Struktur des liebenden Miteinanderseins, nicht nur als ganze, sondern auch in ihren einzelnen Strukturgliedern, zerbricht das Wir-selbst in ein unselbständiges Man-selbst oder ein selbständiges Ich-selbst, zerfallen Dauer und Fülle des liebenden Augenblicks in augenblickliche „geschichtliche" Situationen, wandelt sich liebende Begegnung in ein Sein bei innerweltlich Zuhandenem und mit mitweltlich Vorhandenem.

Aus der Tatsache der Möglichkeit dieser Gefahren darf aber keineswegs geschlossen werden, daß liebendes Miteinandersein sich überhaupt nicht mit der Welt und in die Welt des Besorgens „einlassen" dürfe. Vor diesem Mißverständnis wurde ja schon einmal gewarnt: „Ich will dich ganz in mich aufnehmen und verbergen, der rauhen Welt entziehen und dem Himmel zutragen" bedeutet, wie wir sahen (vgl. oben p. 76 f.), nur die „negative" dialektische Bewegung im phänomenalen Zusammenspiel von Lieben und Besorgen. Verharren Ich und Du in dieser „Weltabgeschiedenheit", so zehren sie einander auf, stirbt die Liebe an ihrer eigenen Exklusivität. Der Geist der menschlichen Liebe schwebt nicht über den Wassern; er trägt uns nicht nur dem Himmel zu, sondern dehnt sich auch erobernd auf und in die Welt aus. Und schließlich werden Welt und Liebe eins, wirst Du, um mit G o e t h e zu sprechen, in die Welt „transsubstanziiert", und wird die Welt auf Dich *transparent*. Nur in dieser systolisch-diastolischen oder dialektischen „Doppelbewegung" vermag das Herz der Liebe zu „schlagen". Sowohl gegen die Exklusivität des Ich und Du im Sinne ihrer Ausgeschlossenheit *aus* der Welt (des Besorgens) und aus der Fürsorge, als auch gegen die „Auflösung" des Ich und Du in die Welt des Besorgens und in die bloße Fürsorge hat das liebende Miteinandersein sich also zu *behaupten*. Das „wahre" Verhältnis von „Liebe und Welt" zeigt sich weder darin, daß Ich und Du *uns* aus der

Welt zurückziehen, noch darin, daß wir in der Welt aufgehen, aber auch nicht in einem bloßen Wechsel zwischen beiden „Bewegungen" im Sinne der „Abwechslung" zwischen Uns-selbst-genügen und Von-uns-selbst-genug-haben. Nicht diese „realen" Möglichkeiten sind hier gemeint, sondern die Tatsache der Möglichkeit der *Durchdringung* der Welt des Besorgens und der Fürsorge mit dem „Geist" der Liebe einerseits, der *Transparenz* der Welt des Besorgens auf diesen Geist hin anderseits. *Hierin* liegt die Dialektik von Liebe und Welt. Ausgeglichen ist sie da, wo die Liebenden dem Leichtsinn und der Geschäftigkeit des Besorgens das Gewicht und die Ruhe der Liebe, dem Ernst der Weltarbeit die Seligkeit ihres Humors [18], dem Ehrgeiz des Welterfolgs das Wissen um Unendlichkeit, das gläubige Feststehen in der Ewigkeit zu verleihen vermögen; dann ist ihnen die Welt „klar und lieb" und wissen sie, „warum sie in der Welt sind" [19].

Das alles besagt nur, daß das Dasein hier das Sein zum Ende mit *seinen* Zeitigungs- und Räumlichungsformen, wie wir von jetzt an sagen wollen, *überzeitigt* und *überräumlicht* in die „Zeit" als Ewigkeit und den „Raum" als Unendlichkeit, mit einem Wort in die *Überweltlichkeit* [20] der *Heimat*. Anders ausgedrückt: Als Liebende „stehen" wir sowohl in der Ewigkeit als in der Welt der Sorge, wenn auch dem Seinsgrund näher als dem Sein und der Zeit „dieser Welt" (des Besorgens). Daher schöpfen wir ja die Kraft und die Macht der Liebe gegen den „Widerstand der dumpfen Welt", davon hat die Liebe überhaupt ihren schöpferischen, („sich selbst mehrenden", Charakter, daher wird sie der unversiegbare Quell aller wahren (praktischen, künstlerischen, wissenschaftlichen) „Produktivität". Gerade weil wir liebend und *nicht nur* sorgend-besorgend in der Welt sind, können wir die Welt als Sorge liebend durchdringen, ist Welt überhaupt, Umwelt sowohl als Mitwelt, nicht nur als Zuhandenes, „Gegenständliches" und mitweltlich Seiendes, sondern auch als Du der Liebe, als liebende Begegnung, *möglich*. Ein Besorgen und Fürsorgen, das *in der Liebe steht*, ist nicht mehr ein uns „die Seele ablistender", profaner [21] Gebrauch

---

[18] *Humor* ist wie Liebe kein Zeitigungsmodus des Seins zum Ende und des Seins aus dem Anfang, sondern ein solcher des „unendlichen" Seins.

[19] „Seit ich in Deiner Liebe ein Ruhen und Bleiben habe, ist mir die Welt so klar und so lieb" (Goethe an Frau v. Stein, 22. März 1782). „Wer dich gefunden hat, weiß warum er in der Welt ist" (14. Mai 1782).

[20] *Überweltlichkeit* darf also natürlich nicht mit irgend einer Form *transzendenter Jenseitigkeit* verwechselt werden!

[21] Vgl. Rilke, Briefe aus den Jahren 1907–1914 Nr. 89: „Es gibt ja doch in der Liebe im Grunde kein Profanes".

von etwas oder jemandem zu etwas und ein bloßer „Kräfte"-Verbrauch für etwas oder für jemanden; denn jetzt ist es die Liebe, die dem Gebrauch und Verbrauch die Seele einhaucht: wandelnd Eile in Weile, bloße Beschäftigung in „sinnvolle" Arbeit, momentanes Geschäft in dauerndes Werk, flüchtiges Dasein in die echte Präsenz, in die Ruhe und Bleibe des liebenden Augenblicks [22].

Wenn wir die Räumlichung und Zeitigung des liebenden Miteinanderseins im Hinblick auf diejenige des Besorgens als Überräumlichung und Überzeitigung bezeichnen, so darf dieses *Über* selbst nicht wieder räumlich oder zeitlich verstanden werden, so etwa, als „lagere sich" über den Raum der Sorge, ihn um- und einhüllend, ein zweiter, „unendlicher" Raum, und als „dehne sich" über die Zeit der Sorge ein zweite ewige Zeit, welche die erstere

---

[22] Vgl. Martin Buber, Ich und Du, S. 22: „Liebe ist ein welthaftes Wirken. Wer in ihr steht, in ihr schaut, dem lösen sich Menschen aus ihrer Verflochtenheit ins Getriebe; Gute und Böse, Kluge und Törichte, Schöne und Häßliche, einer um den andern wird ihm wirklich und zum Du, das ist losgemacht, herausgetreten, einzig und gegenüber wesend; Ausschließlichkeit ersteht wunderbar Mal um Mal – und so kann er wirken, helfen, heilen, erziehen, erheben, erlösen". Vgl. ferner Jaspers: „Liebe zeigt sich nicht in Affekten des Mitleids, des Bedauerns und Tröstens, diesen Funktionen bloßen Leidens oder der Lieblosigkeit, sondern in der daseinsnahen Vertiefung jeder herantretenden besonderen Situation aus der Innerlichkeit, der der Verstand nur dient, und dann in dem nie restlos begründbaren eigentlich helfenden Handeln, bei dem mit kühler Seele zuverlässig und in kontinuierlicher Treue geschieht, was für das eigentliche Sein des Anderen materiell möglich ist. Das kann nur, wer der Möglichkeit nach oder wirklich in Grenzsituationen steht" (Philosophie II, 384). – Sehr ähnlich hat sich aber bereits Pestalozzi in seiner „wirtschaftlichen Periode" über die Liebe ausgesprochen: „Das Kriterium echter Liebe ist ‚die Kraft des Menschen, die Last der Erde zu tragen'. ‚Ohne Lebensstärke, ohne Überwindungskräfte, ohne Hausordnung, ohne eine vorsichtige, die Grundfesten des menschlichen Wohlstandes festhaltende Seelenstimmung ist sie nichts anderes, als die gleiche tierische Teilnehmung, die fast ein jedes Tier beim Leiden eines anderen seiner Art zeigt; aber diese Art bloßer Tierliebe ist im bürgerlichen Leben nichts und minder als nichts wert, sie ist gänzlich verdienstleer und wirkungslos. Sie hilft niemanden, sie bringt niemanden in Ordnung ... was sie will, das kann sie nicht. Der Mensch ist nur insoweit wahrer, wirksamer Liebe fähig, als er ... für seinen Beruf und für seine Umstände zuverlässig, arbeitsam, bedächtlich, überlegend, anstellig, gebildet und ... geschickt gemacht worden'. ‚Alle Liebe der Menschen, die ohne Kraft und Wirkung ist, ist so viel als keine'." Zit. nach A. Stein, Pestalozzi und die Kantische Philosophie, 1927, 56 f. Daselbst auch die Stellennachweise. – Sowohl Buber als Jaspers als Pestalozzi gegenüber ist jedoch zu bemerken, daß mit dem Aufweis der mitweltlich-fürsorgenden Betätigungsform der Liebe – ihrer welthaften (sozialen, bürgerlichen, beruflichen) Funktion – und etwa dem Hinweis auf ihre existenziellen Voraussetzungen noch gar nichts ausgesagt ist über ihr *phänomenologisch*-anthropologisches *Wesen*. Erfaßt hat Pestalozzi dieses *Wesen* erst mit dem Satz: *„Sie (die Liebe) ruhet ... auf meiner Kraft, dem Augenblick Dauer zu verleihen"!* (Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts. Sämtl. Werke 12. Bd. 150, 1938.)

„ins Unendliche verlängere". Dieses Über ist ontologisch zu verstehen, d. h. als eine, die Erschlossenheit des Daseins als Sorge *übersteigende* oder *transzendierende Erschlossenheit.* Als Über eines solchen Überstiegs ist dieses Über weder ein Höher „im Raum", noch ein Nach oder Vor „in der Zeit", sondern ein apriorisches Über, ein Über im Sinne apriorischer Überlegenheit, das aber heißt, im Sinne der *Freiheit* als gründender Transzendenz [23].

Erst mit dieser Einsicht vermeiden wir sowohl eine christlich-religiöse Dogmatisierung des Über in ein „ewiges" *Reich Gottes* (als Gegensatz zum mundus des Augustin oder zum κόσμος οὗτος des Paulus), als auch eine platonisch-neuplatonische oder Schellingsche metaphysische Hypostasierung des Über in einen *metaphysischen Aion* (vgl. oben p. 42 f.). Erst mit dieser Einsicht machen wir auch im Hinblick auf die Liebe die „kopernikanische Wendung" mit, durch die K a n t den Bruch zwischen dem „modernen" Menschen und dem antik-christlichen vollzogen hat. Damit verkennen wir natürlich nicht die ungeheure Herzens- und Gedankenarbeit, die das Christentum und der Neuplatonismus für unser Problem geleistet haben.

c) Die Offenbarheit der Heimat des liebenden Miteinanderseins und die Erschlossenheit der Welt des Besorgens. Liebendes und theoretisches Entdecken.

Der Ausdruck *Erschlossenheit* ist uns schon begegnet (vgl. oben p. 34): „ ‚Hier' und ‚Dort' sind nur möglich in einem ‚Da', d. h. wenn ein Seiendes ist, das als Sein des ‚Da' Räumlichkeit erschlossen hat. Dieses Seiende trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit. Der Ausdruck ‚Da' meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieser Seiende (das Dasein) ineins mit dem Da-sein von Welt für es selbst ‚da'." Das Dasein, so hörten wir ferner, *ist* seine Erschlossenheit. Dasein als Erschlossenheit und Dasein als In-(der-Welt-)*sein* bedeutet also dasselbe. Als konstitutive Weisen der Erschlossenheit oder des In-der-Welt-seins des Daseins sind uns bereits bekannt die Befindlichkeit, das Verstehen und das Verfallen (als vierte Weise fungiert bei H e i d e g g e r noch die Rede). Die Erschlossenheit betrifft demnach nicht nur das In-Sein des In-der-Welt-Seins, sondern auch sein Worum-willen, mit andern Worten die Frage, um *Wen* es dem Dasein in jenen ver-

---

[23] Vgl. hiezu H e i d e g g e r, Vom Wesen des Grundes, Husserlfestschr. 1929 und unten p. 141 f.

schiedenen konstitutiven Weisen seines Seins geht, und welches seine ursprüngliche Seinsweise und sein ursprüngliches *eigentliches* Worumwillen ist. Es ist die Beantwortung der letzten Frage, in der wir, wie der Leser sieht, mit H e i d e g g e r nicht übereinstimmen. Da wir aber in einem ontologischen Entwurf der Strukturganzheit des Daseins nicht einfach ein Strukturglied durch ein anderes ersetzen können, ohne daß die ganze Struktur sich verändert, bedeutet unsere Divergenz eine Divergenz hinsichtlich der ontologischen Auffassung des In-der-Welt-seins überhaupt. Ihr „springender Punkt" ist, daß wir das In-der-Welt-sein zwar auch als ein Sein verstehen, darin es dem Dasein *um es selbst* geht, daß wir dieses Selbst aber nicht nur in dem faktischen Ich-Selbst des Daseins als je meinem, deinem, seinem zu erblicken vermögen, sondern auch in den jenem Selbst ontologisch vorgelagerten [1] Möglichkeiten des *Wir-selbst,* des Daseins als „unserem", als Ur-Begegnung. Das aber heißt wieder nichts anderes, als daß das Beheimatet-sein als Liebe das In-der-Welt-sein als Sorge transzendieren muß. Insofern dieses Trans oder Höher-überhinaus eine *apriorisch* gründende Überlegenheit bedeutet, muß es zugleich ein Unter oder Tiefer bedeuten im Sinne des Aufbrechens des Abgrundes der Freiheit. So sehr wir von der Wahrheit dieses Satzes überzeugt sind, so sehr sind wir uns aber zugleich bewußt, wie wenig unsere eigenen Mittel ausreichen, um sie bis ins Letzte zu erweisen. Außerdem ist es ja auch nicht unsere Absicht, eine Ontologie des Daseins auszuarbeiten; genügt es doch für unsern Zweck, nämlich für die Herausarbeitung der anthropologischen Grundlagen der psychologischen Erkenntnis, die grundsätzliche Verschiedenheit von liebender und besorgender Transzendenz sichtbar zu machen.

Wir begnügen uns hier mit derjenigen Weise der Erschlossenheit des Da, die wir mit Heidegger als *Verstehen* bezeichnen. Verstehen, so erinnern wir uns, ist immer gestimmtes. Auch die Erschlossenheit des Verstehens betrifft aber nicht nur das, *worauf hin* Welt erschlossen ist, nämlich die Bedeutsamkeit, sondern ineins damit das *Worumwillen* des Daseins; denn die Bedeutsamkeit gründet ja in dem Worumwillen. Daß aber Worumwillen *und* Bedeutsamkeit (Selbstsein *und* Sein-bei-innerweltlich Seiendem) im Dasein erschlossen sind, besagt: „Dasein ist Seiendes, dem es als In-der-Welt-sein um es selbst geht" (Sein und Zeit 143).

Das Verstehen kann sich nun primär in die Erschlossenheit der Welt legen, d. h. das Dasein versteht sich „zunächst und zumeist" aus seiner Welt her, wie wir schon wissen; oder aber das Verstehen wirft sich primär in das Worumwillen, d. h. das Dasein existiert als es selbst. Im

[1] Ontologisch vorgelagert, weil die Möglichkeit der Wirheit „früher" ist, sowohl ontologisch als ontisch, als die der Meinheit usw.

ersteren Falle ist das Verstehen *uneigentliches*, im zweiten, wo es also aus dem eigenen Selbst als solchem entspringt, *eigentliches* Verstehen.

Die „ausdrückliche" Ausbildung des Verstehens heißt *Auslegung*. In ihr eignet sich das Verstehen sein Verstandenes verstehend zu. Das *ausdrücklich* Verstandene hat die Struktur des *Etwas als Etwas*. Die Auslegung von Etwas als Etwas wird fundiert durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff; d. h. das in der Vorhabe gehaltene und „vorsichtig anvisierte" Verstandene wird durch die Auslegung begreiflich. Insofern die Auslegung sich aber immer schon für eine bestimmte Begrifflichkeit entschieden hat – sei es, daß sie dieselbe aus dem auszulegenden Seienden selber schöpft oder aber in Begriffe zwängt, „denen sich das Seiende gemäß seiner Seinsart widersetzt" – gründet sie in einem *Vorgriff*.

Ein abkünftiger Modus der Auslegung ist die *Aussage*, das *„Urteil"*. Auch in der Aussage – als mitteilend bestimmender Aufzeigung – liegt immer schon ein Vorgriff. Er bleibt aber meist verborgen, „weil die Sprache ja schon eine ausgebildete Begrifflichkeit in sich birgt" (Sein und Zeit 157).

Das in der Vorhabe gehaltene Seiende, der Hammer z. B., ist zunächst zuhanden als Zeug. Wird dieses Seiende ‚Gegenstand' einer Aussage, dann vollzieht sich mit dem Aussageansatz im vornhinein ein Umschlag in der Vorhabe. Das *zuhandene Womit* des Zutunhabens, der Verrichtung, wird zum *‚Worüber'* der aufzeigenden Aussage. Die Vorsicht zielt auf ein Vorhandenes am Zuhandenen. *Durch* die Hin-sicht und *für* sie wird das Zuhandene als Zuhandenes verhüllt. Innerhalb dieses die Zuhandenheit verdeckenden Entdeckens der Vorhandenheit wird das begegnende Vorhandene in seinem So-und-so-vorhandensein bestimmt. Jetzt erst öffnet sich der Zugang zu so etwas wie *Eigenschaften*. Das Was, *als* welches die Aussage das Vorhandene bestimmt, wird *aus dem* Vorhandenen als solchem geschöpft. Die Als-Struktur der Auslegung hat eine Modifikation erfahren. Das ‚Als' greift in seiner Funktion der Zueignung des Verstandenen nicht mehr aus in eine Bewandtnisganzheit. Es ist bezüglich seiner Möglichkeiten der Artikulation von Verweisungsbezügen von der Bedeutsamkeit, als welche die Umweltlichkeit konstituiert, abgeschnitten. Das ‚Als' wird in die gleichmäßige Ebene des nur Vorhandenen zurückgedrängt. Es sinkt herab zur Struktur des bestimmenden Nur-sehen-lassens von Vorhandenem. Diese Nivellierung des ursprünglichen ‚Als' der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung ist der Vorzug der Aussage. Nur so gewinnt sie die Möglichkeit puren hinsehenden Aufweisens" (Sein und Zeit 157 f).

In diesen meisterhaften – eine ebenso meisterhafte ontologische Analyse lediglich zusammenfassenden – Sätzen spricht H e i d e g g e r aus, was er später (356 ff.) den *Umschlag* vom umsichtigen, atheoretischen („praktischen") Besorgen in das theoretisch-wissenschaftliche Entdecken nennt. Dieses Umschlagen liegt in der „Entschränkung" der Umsicht, Übersicht und Überlegung, welche das praktische Besorgen leiten, also in der Entschränkung der *Umwelt*, als des Inbegriffs des jeweilig Zuhandenen, auf das *Thema* des *All* des *Vorhandenen*.

Mit diesem Umschlag des Seinsverständnisses und der Auslegung von Etwas als Etwas geht aber Hand in Hand ein Umschlag der Zeitigung. Die Als-Struktur überhaupt gründet ontologisch in der Zeitlichkeit des Verstehens. Indem der wissenschaftliche Entwurf oder die „Thematisierung" das Seiende so frei gibt, daß es sich einem puren Entdecken „entgegenwerfen", d. h. Objekt werden, objektiv befragbar und bestimmbar werden kann, hat sich auch schon die Zeitlichkeit des Verstehens geändert: Das objektivierende Sein bei innerweltlich Vorhandenem ist im Gegensatz zu der Gegenwart der Umsicht einzig der Entdecktheit des Vorhandenen gewärtig; es hat also den Charakter einer *ausgezeichneten* Gegenwärtigung im Sinne eines Nur-noch-Verweilens-bei (Sein und Zeit 61). „Diese Gewärtigung der Entdecktheit gründet existenziell in einer Entschlossenheit des Daseins, durch die es sich auf das Seinkönnen in der ‚Wahrheit" entwirft (Sein und Zeit 363).

Schon diese kurzen Hinweise auf das ontologische Wesen und die Art des theoretischen Entdeckens als einer besonderen zeitlichen Modifikation des Verstehens und der Auslegung von Etwas als Etwas müssen den himmelweiten Unterschied ahnen lassen, der zwischen diesem objektivierenden theoretischen Entdecken und dem liebenden Entdecken besteht. Da wir es hier noch nicht mit der liebenden Erkenntnis zu tun haben, können wir uns noch auf das Allgemeinste beschränken.

Da das theoretische Entdecken hinsichtlich seines In-der-Welt-seins aus dem praktischen Besorgen verstanden werden muß, ja nur eine räumlich-zeitliche Entschränkung desselben auf das objektivierende Sein beim „All des Vorhandenen" darstellt, sind wir darauf gefaßt, daß bei seiner Konfrontierung mit dem liebenden Entdecken, mit der Erschlossenheit des Da des Daseins als Liebe, alle diejenigen Gegensätze wieder zum Vorschein kommen werden, denen wir bei der Gegenüberstellung von Sorge und Liebe überhaupt schon begegnet sind. Jedoch wird es sich rasch zeigen, daß diese Gegensätze jetzt immer klarer und klarer werden und daher immer deutlicher präzisiert werden können.

Mit der ontologischen Ableitung des theoretischen oder Welt-*Erkennens* aus dem umsichtigen Besorgen, dem Nachweis also, daß das Welterkennen ein fundierter Modus des In-Seins und als solcher eine *Seinsart* des *In-der-Welt-seins ist,* hat Heidegger nicht nur die Dingontologie und Dingmetaphysik seit Descartes, sondern auch die Lehre von der *„Anschauung"* und *„Wahrneh-*

mung" seit den Griechen schwer erschüttert [2]. Diese Erschütterung beruht also auf dem Nachweis, daß nicht die „ruhige" Sicht, das ruhende Verweilen-bei etwas *als etwas*, das Weltverständnis und dessen Auslegung *primär* leiten darf und kann, sondern nur das „unruhige" Handeln, der Umgang mit etwas *als* Glied einer Bewandtnisganzheit. Abkürzend kann man sagen, Heidegger habe „die Sorge der primären Auslegung der Welt" dem *Auge* abgenommen und der *Hand* anvertraut, er verstehe „die" Welt nicht mehr aus dem Anzuschauenden, dem Zu-Erblickenden, Zu-Hörenden, Zu-Tastenden usw., sondern aus dem Zu-Handenen. Selbstverständlich darf die ontologische und ontisch-biologische Zusammengehörigkeit von „Hand" und „Auge", von Handlung, Sichtung und Lichtung nie außer acht gelassen, darf nie verkannt werden, daß die „sinnliche Wahrnehmung" *auch* ein Umgehen-mit, ein Sein bei innerweltlich Seiendem, das Auge selber auch eine Art Hand ist (wie die Hand als „*Tast*organ" auch eine Art Auge [3]), wie wir im zweiten Kapitel zur Genüge erfahren werden; die Frage war nur, welche Weise des In-seins die primäre, welche die „fundierte" ist, die ruhig-verweilende bei etwas als („wahrnehmbarem") Vorhandenem, also die in „ausgezeichneter Gegenwärtigung" *fest-stellende*, oder die unruhig bewenden-lassende im Sinne der Gegenwart der *Umsicht*.

Das Zuhandene und das Unter-die-Augen-kommende, Zu-Ohren-kommende, Zu-spüren-bekommende, kurz all das, *womit* es eine („weltliche") Bewandtnis hat, oder *was* die Welt als Bedeutsamkeit ausmacht, all dies erschöpft aber keineswegs die möglichen Weisen der Erschlossenheit des Daseins. „Daneben", besser darüber oder darunter, noch besser da-hindurch gibt sich das Dasein noch etwas ganz anderes zu verstehen, ist es noch auf eine ganz andere Art und Weise da. Diese andere Weise läßt sich nicht einfach erledigen mit dem Hinblick auf das In-der-Welt-sein als Mitsein mit Mitdasein. Will man sie auch unter die Rubrik „Bedeutsamkeit" bringen, was sprachlich besonders nahe läge, da wir sie gerne als „das Bedeutsamste in unserem Leben" bezeichnen, so gelänge das nur durch eine im Heideggerschen Sinne ungehörige Erweiterung dieses Begriffs, durch welche wir ohnehin dem ontologischen Wesen dieses „Bedeutsamsten", der Liebe nämlich,

---

[2] Immerhin sind ihm darin schon der Neukantianismus und besonders Husserl, Scheler u. A. vorangegangen.

[3] Wir können hier die besonders von Friedmann (Die Welt der Formen) herausgestellte Unterscheidung von Haptik und Optik ganz beiseite lassen.

keinen Schritt näher kämen. Daher bleibt uns jetzt tatsächlich nichts übrig, als dieses noch Ausstehende nicht mehr als eine eigentümliche „*Welt*" mit einem besonderen „Weltlichkeitscharakter" zu verstehen, sondern es der Welt (des Besorgens) und ihrem Weltlichkeitscharakter radikal *gegenüberzustellen.* Dieses noch Ausstehende aber ist das, was die Sprache bezeichnet als das *Zu-Herzen-Gehende.* Da aber nur zu Herzen *gehen* kann, was *von* Herzen *kommt,* und ebenso nur von Herzen *kommen* kann, was zu Herzen *gehen* möchte [4], hat das Zu-Herzen-kommende zum Unterschied von dem Zuhandenen, Unter-Augen-kommenden, Zu-spüren-bekommenden usw. weder den Charakter des Umweltlichen, noch den des Mitweltlichen, vielmehr stellt es eine überhaupt nicht weltende, wohl aber alles, was Welt heißt, auf ihre Weise erst „öffnende" Erschlossenheit dar, eben die *Erschlossenheit des Herzens* [5], nämlich des ausschließlich *Ich-Duhaften,* der *Begegnung,* der *Sehnsucht,* des *Wir* der *Liebe. Worumwillen* etwas zu Herzen geht und etwas von Herzen kommt, *bist* (nur) *Du;* worumwillen Dir etwas zu Herzen geht und von Herzen kommt, *bin* (nur) *Ich.* Dieses Kommen und Gehen ist nicht etwa eine „Folge" der liebenden Begegnung, sondern *ist* liebende Begegnung, Sehnsucht, Wir-sein. Auch wenn die Antwort „tatsächlich" ausbleibt, das von Herzen Kommende „tatsächlich" nicht zu Herzen geht und nicht wieder von Herzen zurückkommt, so ändert dies doch nichts an dem Wir-Charakter des Zuherzengehens im phänomenologischen Sinne. Und nur um diesen handelt es sich zunächst. Wie ich, liebend, nur ich *sagen* kann als Glied einer Wirheit, d. h. „im Hinblick auf" und „in Anrede an" Dich (als verhüllt-unbestimmtes oder enthüllt-bestimmtes), so kann mir auch nur etwas von Herzen kommen „im Hinblick auf" Dich und im „Hingehen zu" Dir. Ja nur *weil* dem so ist, kann ich überhaupt liebend *Ich sagen.*

Das Zuherzengehen und Vonherzenkommen ist ein ausschließliches Ich-Du-Phänomen. Anders das Sich-etwas-zu-Herzen-*nehmen* und das Ans-Herz-*greifen.* Zwar nehmen wir uns alles zu Herzen

---

[4] Vgl. Phorkyas (Faust 2. T. III): „Denn es muß von Herzen gehen, Was auf Herzen wirken soll".

[5] Der Erschlossenheit des Herzens, die wir gegenüber derjenigen der Welt kurz als *Herz* bezeichnen wollen, sodaß wir abkürzend „Welt" und „Herz" einander gegenüberstellen können, dieser Erschlossenheit entspricht weitgehend das, was René Le Senne (Obstacle et Valeur) *la valeur* nennt. Aber weder können wir den französischen Ausdruck einfach übernehmen, noch auch ihn ins Deutsche übersetzen, da dies das Mißverständnis nahelegen müßte, als handelte es sich hier um eine Philosophie oder gar Psychologie „der Werte" oder des „Wert-bewußtseins". – Abgesehen davon ist la valeur weniger anthropologisch als philosophisch-religiös gemeint.

und greift uns alles ans Herz, was von Herzen kommt und uns zu Herzen geht, aber nicht alles, was wir uns zu Herzen nehmen (wie z. B. einen Vorwurf) und was uns ans Herz greift (wie z. B. der Anblick eines leidenden Tieres, die Nachricht von einem Eisenbahnunglück), braucht von Herzen zu kommen und zu Herzen zu gehen, so sehr es das auch „kann". Wir haben also zwei ganz verschiedene Begriffe des „Herzens" zu unterscheiden. Der eine geht ohne Grenze in denjenigen der Welt des „Emotionalen" über, der andere deckt sich mit dem der Heimat der Liebe, des „Ich und Du". Für diese Heimat hat sich der Ausdruck Herz in vielen Sprachen ja auch längst eingebürgert, ich erinnere nur an das Cor des *heiligen Augustin,* etwa in seiner Unterscheidung des Verbums als flatus vocis und als eines solchen, das *ex corde sonat,* sowie an „le cœur" Pascals, „qui a ses raisons, que la raison ne connaît pas" [6]. Man denke aber auch an die Sprache der Liebenden selbst, an den „Doppelschlag der Herzen", das volle Herz, die Fülle (plénitude) des Herzens (die immer nur eine Liebesfülle bedeuten kann), an das Sichfinden der Herzen, an die Anrede „mein Herz" und die Ersetzung des Ich und Du und des Mich und Dich durch das Herz:

„Gar manches Herz verschwebt im Allgemeinen,
Doch widmet sich das edelste dem einen." [7]
(Goethe, Urworte. Orphisch.)

---

[6] Wir sind uns natürlich bewußt, daß Herz sowohl bei Augustin als bei Pascal eine viel weitere, nämlich nicht nur anthropologische, sondern auch religiöse Bedeutung hat. Aber auch der übliche Begriff des cœur deckt sich nicht ganz mit dem unsrigen, ganz abgesehen davon, daß wir darunter keine Eigenschaft des Menschen, sondern eine menschliche Grundweise zu sein verstehen. – „Le cœur" steht bekanntlich in Gegensatz zu „la pensée" einerseits, andererseits zu „l'âme" als dem „Organ" der Einsicht in das Gerechte und Richtige (le juste, Sénancour, Obermann II, 53) und seiner Betätigung. Implizit enthält „le cœur" aber doch *auch* die Liebe und liebende Güte, so wenn von principes, sagesse, plénitude, désirs, enfance, repos usw. du cœur die Rede ist. Le cœur ist das Organ des éprouver und zugleich des Ausmaßes dessen, was ein Mensch „durchzumachen" und „auszuhalten" vermag, ohne zu zerbrechen oder zu verdrängen. Wenn Rilke einmal vom „Messen nach dem Karat des Herzens" spricht, so trifft das das, was der Franzose mit le cœur meint und auch die deutsche Sprache weitgehend darunter versteht. Immerhin gehört zum deutschen Begriff des Herzens, mehr noch als das Leiden (souffrance, douleur, épreuve), die *Tat* des Herzens. Vgl. z. B. deren wunderbare Beschreibung und Umschreibung durch Jean Paul (Selina, 1827, II, 19):

„Eine einzige große Tat des Herzens nimmt, wie ein helles, stilles Meer, den ganzen Himmel über uns und nimmt ihn in seiner Größe in sich auf; eine einzige Tat gilt einem Leben gleich und zeigt die Kraft".

[7] Diese beiden Verse werden uns im Verlaufe unserer Untersuchung noch oft begegnen! Vgl. auch oben p. 87.

„Mein Herz geht hin zu dir nicht wie zu einem,
nein, wie zu allem, was ich Güte heiße." [8]
(Rilke – Elizabeth B. Barrett, A. a. O. S. 36.)

„Siehst du meine Angst sich heben,
So stelle hell dein breites Herz um sie."
(Derselbe, Sonnett 33.)

„Und so das Herz erleichtert merkt behende,
Daß es noch lebt und schlägt und möchte schlagen,
Zum reinsten Dank der überreichen Spende
Sich selbst erwidernd willig darzutragen.
Da fühlte sich – o, daß es ewig bliebe!
Das Doppelglück der Töne wie der Liebe."
(Goethe, Trilogie der Leidenschaft. Aussöhnung.)

Den erhabensten Ausdruck aber für die die „Welt" „erschließende" und auf ihre Weise „dauerhaft gründende" Heimat des Herzens besitzt der deutsche Geist im *Faust,* abgewandelt an den Gestalten des Gretchens, der Helena und der mater gloriosa, in vita, inspiratio und religio, in *Leben, Geist* und *Glauben,* diesen drei untrennbaren „Grundelementen" der *imaginatio* oder Einbildungskraft des Herzens. Bei der Erscheinung der Helena im Rittersaal des ersten Aktes spricht Faust selber diese Weise der Erschlossenheit bestimmt genug aus:

„Wie war die Welt mir nichtig, unerschlossen!
Was ist sie nun seit meiner Priesterschaft?
Erst wünschenswert, gegründet, dauerhaft!
Verschwinde mir des Lebens Atemkraft,
Wenn ich mich je von dir zurückgewöhne! –

Dazu gehört aber weiterhin die Steigerung der „holden Form" zur „Seelenschönheit", deren Auflösung „das Beste meines Innern" mit sich fortzieht (4. Akt. Hochgebirg) und gehören die Worte von Phorkyas-Mephistopheles nach dem Abschied der Helena im 3. Akt:

„Halte fest!
Die Göttin ist's nicht mehr, die du verlorst,
Doch göttlich ist's. Bediene dich der hohen,
Unschätzbaren Gunst und hebe dich empor:
Es trägt dich über alles Gemeine rasch
Am Äther hin, solange du dauern kannst."

[8] Auch diese Verse sind für den Fortgang unserer Untersuchung grundlegend. – In der Rilke'schen Übertragung kommt die dialektische Bewegung der Liebe von der Negation des Einen-Einzelnen zur Position des Allgemeinen noch besser zum Ausdruck als im Original:

„Yet still my heart goes to thee ... ponder how ...
Not as to a single good but all my good!"
(Aus Sonnet XXXIV).

Mit all dem ist deutlich ausgesprochen, daß die Erschlossenheit des Herzens kein weltbestimmtes Was, Wo, Wann kennt, und keine bestimmte, einzelne, weltliche *Tat,* sondern daß sie eine bestimmte Art von *Wandel* ist in Welt und durch Welt. Die Ausdrücke Herz und Wandel dürfen nun aber keineswegs dazu verleiten, das damit Gemeinte als „rein subjektive Angelegenheit", als bloße subjektive Gestimmtheit oder Stimmung zu betrachten. Davor sollte schon der Umstand bewahren, daß der Wandel in der Erschlossenheit des Herzens *Begegnung* ist, also nicht nur ein sehnendes Ausbreiten der Arme, sondern auch ein stillendes Gehalten-werden-von, und daß diese Begegnung ihre „objektiven", phänomenologischen und ontologischen, Gesetze hat, wie sie im Symposion und Phaidros vom griechischen, im Faust vom deutschen Geist herausgearbeitet und dargestellt worden sind. –

Im Gegensatz zu der Auffassung der Erschlossenheit des Herzens als Wandel – nicht als (vereinzelter) Tat [9] oder (vereinzelten) Geschehens – drückt sich nun aber die *Umgangs*sprache aus, ein Zeichen dafür, daß sie sich eben am *Umgang,* einer mit*weltlichen* Daseinsweise, gebildet hat und nicht „Sprache des Herzens" ist. Wir brauchen nur daran zu denken, daß wir nicht *sagen* können, *Du* gehst mir zu Herzen oder *Ich* komme von Herzen, sondern nur, *Etwas* (Bestimmtes) kommt und geht von Dir zu Mir und von Mir zu Dir von Herzen und zu Herzen. Ein solches Etwas kann sein ein Gruß, ein Händedruck, ein Wort, ein „Wink", eine Tat, ein Gabe usw. Die Sprache gliedert oder artikuliert und determiniert, ohne das wäre sie nicht Sprache, „das Herz" aber artikuliert und determiniert nicht. Daher kann die Sprache als solche, wie erwähnt, die Liebe auch nicht „ausdrücken" [10]. Aber all jenes Etwas geht nicht von Herzen und kommt nicht zu Herzen als Blick, Wort, Tat im Sinne des Besorgens und der Fürsorge, sondern im Sinne der Liebe. Nicht einzelne Blicke, Worte, Gaben sind es, die das liebende Miteinandersein „konstituieren", sondern das Von-Herzen-kommen und Zu-Herzen-gehen (des Blickes oder Wortes usw.), mit andern Worten das „fortwährende", „dauernde" Sich-einander-Einräumen aus und für „Weite, Raum und Freiheit" im Sinne der Erschlossenheit des Herzens. Das Von-Herzen-kommen und Zu-Herzen-gehen ist also nur zu verstehen im Sinne der Überzeitigung und Überräumlichung des liebenden Miteinanderseins, der durch keinerlei Artikulation begrenzbaren, bestimmbaren, erschöpfbaren

[9] Dieser Gegensatz ist meisterhaft herausgearbeitet von Werner Bergengrün (in seinem Roman Der Großtyrann und das Gericht) an der „Versuchung" des Färbers (vgl. S. 289 f).

[10] Vgl. unten Abschnitt f, Liebe und Sprache.

und beendbaren Unendlichkeit und Ewigkeit der Liebe. Nicht das Was, Wann, Wo, das Wieoft, Wieviel und Wiegroß konstituiert das liebende Miteinandersein, sondern das Kommen-von und Gehen-zu-Herzen, das „ewige" Suchen und Begegnen „der Herzen" und der diesem Suchen und Begegnen immanente, von keinem Metronom zu messende *Rhythmus*.

Im liebenden Miteinandersein gibt sich das Dasein also zu *verstehen*, daß es – „ein Herz hat", genauer ausgedrückt, *entdeckt* sich das Dasein als Herz, ist das Da des Daseins *erschlossen* als die Heimat des Herzens.

Aus diesem Sein führt kein Weg zu irgend einem „Welt*erkennen*" und erst recht nicht zu irgend einem theoretisch-wissenschaftlichen Entwurf. Das ist jetzt unschwer zu begründen und einzusehen: Welterkennen ist ein fundierter Modus des In-der-Welt-seins als Besorgen. Besorgen aber ist, gerade als *eigentliches*, ein Sein zum Ende, ein vorlaufend *entschlossenes* Sein. Die Zeitlichkeit dieser Entschlossenheit hat bezüglich ihrer Gegenwart zwar auch den Charakter des *Augenblicks*, aber eines ganz andern Augenblicks als des Augenblicks der Liebe. Jener Augenblick der „Sorge" gegenwärtigt, wie wir sahen, die *Situation*, aber nicht so, daß diese Gegenwärtigung die Führung hat, sondern so, daß er in der „gewesenden Zukunft" gehalten ist. Die Entschlossenheit erschließt das Da *nur* als Situation, weswegen dem Entschlossenen das Erschlossene nie so zu begegnen vermag, „daß er daran unentschlossen seine Zeit verlieren könnte" (vgl. Sein und Zeit, 410). Dem gegenüber ist Liebe, von der Welt der Sorge aus gesehen, *Zeitverlust, Unentschlossenheit* und *Unaugenblicklichkeit;* denn sie *geht* nie in der (endlichen) Situation *auf*, sondern hält sich, unentschlossen für die Situation *nur als Situation*, entschlossen in der und für die Gegenwart des von keinem Ende und aus keinem Anfang her gezeitigten *ewigen* Augenblicks; *dieser* Augenblick gibt nichts zu *ent*schließen auf, vielmehr ist das Dasein hier immer schon entschieden für die Heimat des Herzens, in dieser Entschiedenheit tatsächlich „die Zeit" *verlierend*. Der Augenblick der Liebe kennt nur Ewigkeit, ihr sollen wir „dienen". Aber dieses Dienen ist nicht Besorgen von etwas, sondern Wandel. Dem widerspricht keineswegs, daß Liebe auch ein „welthaftes Wirken" ist (vgl. oben p. 99), daß sie auch „die Situation" ergreift, sich auch auf und in die Welt (der Sorge) „einläßt"; denn das Entscheidende ist hier keineswegs die endliche Situation und ihr Worumwillen, das eigentliche Selbst, also das In-der-Welt-sein als vorlaufende Entschlossenheit, sondern die Erschlossenheit des Daseins für die endliche Situation und die

Existenz *im Sinne von Mehrungen liebender Begegnung*, von *„Dienerinnen"* des Eros heautón auxōn. –

Das innerweltlich begegnende Seiende hat, wie wir wissen, die Seinsart der Zuhandenheit, d. h. der Bewandtnis, gründend in der Weltlichkeit als Bedeutsamkeit oder Verweisungszusammenhang. Von dieser Seinsart ist die im Welterkennen entdeckte Seinsart der *Vorhandenheit* abgeleitet oder fundiert; „objektivierendes" Sein bei innerweltlich Vorhandenem ist nur möglich durch *Abblendung* und *Beschränkung* der Seinsart der Zuhandenheit auf die Seinsart im Sinne des Sich-nur-sehen-lassens *als* Vorhandenes, und durch *Einschränkung* dieser Als-Struktur auf das Thema des Alls als Vorhandenem.

Das liebende Miteinandersein nun ist ein Sein, dessen Seinsverständnis von der Seinsart der Zuhandenheit „nichts weiß", d. h. sich auf dieses Seinsverständnis nicht zu entwerfen vermag; denn dasselbe setzt das Sein zum Tode, das vom Sein zum Ende gezeitigte, entschlossene Ergreifen der Situation, rein als Situation, *voraus*. Infolgedessen vermag das liebende Miteinandersein auch nicht *umzuschlagen* in das des theoretischen Entdeckens, vermag es kein innerweltlich begegnendes Seiendes „freizugeben" derart, daß es sich einem puren Entdecken entgegenwerfen oder Objekt werden kann. Das Von-Herzen-*zurück*-kommen auf das Von-Herzen-gehen ist kein Gegenwurf, kein *Objekt* oder *Gegenstand* und vermag auch keiner zu werden; steht es doch nicht still, läßt es sich doch nicht „anschauen", ist es doch reines „Entgegenkommen". Ebenso ist das Von-Herzen-*kommen* keiner Entdecktheit von Vorhandenem gewärtig, gründet es also keineswegs in einer Entschlossenheit des Daseins, durch die es sich auf das Seinkönnen in der „objektiven", vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen *Wahrheit* entwirft! All das hat, nochmals sei es gesagt, seinen ontologischen Grund in der Verschiedenheit der Räumlichung und Zeitigung des Daseins als liebenden und als besorgenden. Zwischen Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff, Umsicht, Übersicht und Überlegung einerseits, Von-Herzen-kommen und Zu-Herzen-gehen anderseits gibt es keine ontologische Grenze und daher auch keinen ontologischen Übergang. Das aber heißt, daß das Seinkönnen in der Wahrheit rein gegenständlicher Erkenntnis und das Seinkönnen in der Wahrheit der Liebe, mit andern Worten daß theoretisch-wissenschaftliche Wahrheit und Wahrheit des Herzens rein als solche „inkommensurabel" sind [11].

[11] Daß und wie Liebe und (diskursive) Erkenntnis trotzdem in eine sinnvolle Beziehung zueinander treten können, wird der zweite Teil dieser Schrift zu erweisen haben.

Davon legen sich die Liebenden selber und die echten Künder der Liebe auch immer wieder Rechenschaft ab. Die „höchste Annäherung", welche möglich ist zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt ist die wissenschaftliche Wahrheit, „die höchste Annäherung, welche möglich ist zwischen zwei Wesen – ist die schnelle, ununterbrochene, liebevolle Wahrheit gegeneinander" [12], mit andern Worten die Wahrheit des Von-Herzen-kommens und Zu-Herzen-gehens. Diese Wahrheit kann nicht in Sätzen von objektiver Gültigkeit ausgesprochen, ausgesagt, mitgeteilt und „gezeigt", sondern nur „gelebt" werden; denn sie beruht nicht auf Vorhabe, Vorsicht und Überlegung, die alle mit der Struktur des Etwas als *eines bestimmten, identischen* Etwas rechnen müssen, sondern kommt unmittelbar „aus dem Herzen". Natürlich hat auch diese liebevolle Wahrheit mit Identitäten zu tun, und wären es nur diejenigen der Wortbedeutungen, mittels derer die Liebenden sich verständigen; aber die *Wahrheit* dieser wie aller Bedeutungen der Liebe ist schon in der liebevollen Wahrheit vorausgesetzt; Liebe ihrerseits „zielt" aber nicht ausdrücklich auf diese Wahrheit, sie *ist* diese Wahrheit.

Die liebevolle Wahrheit hat demnach auch ihre eigenen, von den *Gesetzen* der Erkenntnis grundverschiedenen „Gesetze"; desgleichen ist auch die über diese Gesetze wachende *Gerichtsbarkeit* eine andere:

„Ein Mensch, der liebt, tritt sozusagen aus allen übrigen Gerichtsbarkeiten heraus und steht bloß unter den Gesetzen der Liebe" [13].

Die Verschiedenheit zwischen Erkenntnis und Liebe betrifft aber keineswegs nur die wissenschaftliche Erkenntnis, sondern schon die Aussage, das *Urteil* überhaupt. Wenn P a u l V a l é r y (Variété II, 135) einmal sagt: *„Si nous accusons ou jugeons, le fond n'est pas atteint"*, so kann er damit nur sagen wollen, daß es eine „Instanz" gibt, deren Verstehen *tiefer* ist als das des Urteils und der Verurteilung. Diese Instanz kann aber nur die Liebe sein; denn nur sie vermag verstehend den *Grund* zu erreichen.

Aus all dem folgt die völlige Inkompatibilität und Inkommensurabilität von Welt-Urteil, Welt-Meinung, „Welt-Klugheit" (K a n t), überhaupt und Liebe. Wenn „die Welt" über Liebe und Liebende urteilt, urteilt sie immer falsch. Das gilt nicht nur von dem moralisch-bewertenden, sondern durchaus auch von dem „objektive Wahrheit" suchenden Erkenntnisurteil und kann uns jetzt

[12] S c h i l l e r an Lotte, 10. Februar 1790.
[13] S c h i l l e r an Lotte und Caroline, 12. Februar 1789.

nicht mehr in Erstaunen setzen; wissen wir doch, daß und warum ein „objektives" Urteil über Liebe gar nicht möglich ist. Trotzdem läßt sich die Welt, als Mitwelt, das Recht, über Liebe zu urteilen, bekanntlich nicht nehmen. Das „Subjekt" solcher Urteile ist in der Regel das in Geschwätz, Neugier und Zweideutigkeit aufgehende, an die „Welt" verfallene Man. Gegen dieses, wie gegen jedes Urteil, ist das liebende Miteinandersein wehrlos. Nicht als ob es sich „besser dünkte" als andere anthropologische Seinsformen, sondern weil es weiß, daß es keinem kritischen Urteil standzuhalten vermag. So ist Liebe einerseits wehrlos jedem Angriff „von außen" preisgegeben, anderseits aber in ihrem eigenen Bereich völlig und prinzipiell unangreifbar. Angriff stützt sich auf etwas, wonach man greifen, das man, als ein irgendwo und irgendwie Vorhandenes, „mit Händen greifen" kann, προχειρίζεσθαι, wie Plotin sagt, auf etwas, das also als ein Identisches erkennend hervorzuholen und festzustellen, und *bei dem* ein Anderer wahr-zu-nehmen, ja überhaupt zu *nehmen* ist [14]. Niemand hat dies, soweit ich sehe, so klar erkannt und so scharfsinnig formuliert wie Franz Overbeck, der theologische Rebell auf dem Lehrstuhl für Theologie und Freund Nietzsches: „Menschen ist es nicht beschieden, in irgendwelche Beziehung zu treten, die sie nur einfach verteidigen könnten, denn keine derselben vermögen menschlicher Kritik Stand zu halten. Zum Glück indessen können Menschen lieben, und so sollen sie Mutter und Vater, ihr Vaterland, ihre Geschwister und Freunde, ihre Geliebte lieben, aber nicht verteidigen. Dies gelänge der Liebe nicht so, wie sie es möchte, d. h. bis ans Ende – doch liegt darin für sie kein Hindernis. Liebe erkennt keinen Angriff an und ist verloren, läßt sie sich irre machen. Aber das kann eigentlich gar nicht geschehen, denn sie ruht auf ganz anderer Grundlage als auf der Anerkennung objektiver, allgemein auch für andere bestehender Unangreifbarkeit ihrer Objekte, ist darum durch keinen fremden Angriff von ihrem Boden abzudrängen" [15].

---

[14] Vgl. zu diesem Nehmen-bei-etwas das zweite Kapitel.

[15] Christentum und Kultur (1919 ed. Bernoulli), 248. – Vgl. aber auch das schöne Sonnet 26 „aus dem Portugiesischen" in der Übertragung Rilkes:

„So wie ein scharfes Messer laß die Welt
zuspringen. Wenn der Liebe Hand sie hält,
so muß sie zu sein; wie sie in die Schale
einklappt, erklingt sie uns zum letzten Male
feindselig. All mein Sein, in Sicherheit
an deins gelehnt, ist wunderbar gefeit
gegen die Äußerlinge, deren Dolche
ohnmächtig sind. Wir haben eine solche

Eine besondere Ausgestaltung dieser eigentlichen Unangreifbarkeit und uneigentlichen Angreifbarkeit der Liebe durch das Welt-Urteil zeigt sich nun darin, daß das liebende Miteinandersein als solches keine *Eigenschaften* kennt, das Welt-Urteil aber, wie jedes Urteil, den Zugang zu so etwas wie Eigenschaften sucht, d. h. den Zugang auf ein Was, *als* welches es ein Vorhandenes zu bestimmen, und das es aus einem Vorhandenen zu schöpfen vermag. Nun *ist* das liebende Miteinandersein, das Von-Herzen-kommen und Zu-Herzen-gehen aber nie irgendwo und irgendwie vorhanden. Das wissen die Liebenden sehr gut. Nur P a s c a l , dem wir in seinem früheren Discours sur les passions de l'amour sehr tiefe Einsichten in das Wesen der Liebe verdanken, behauptet später in den Pensées (No. 323, éd. Brunschvicg): „On n'aime pas des personnes, on n'aime que des qualités": Dieses Mißverständnis der menschlichen Liebe ist aber nur möglich, wenn man als Liebe nur die Liebe zu Gott gelten läßt, eine selbständige, rein anthropologische Wirheit der Liebe nicht anerkennt, sondern sie aus der Gottesliebe bestimmt und das Ich verabsolutiert in das „hassenswerte" Ich-allein (le Moi haïssable).

Auch hier hat E l i z a b e t h B a r r e t t - B r o w n i n g die Wahrheit der Liebe klar „erkannt":

„Wenn du mich lieben mußt, so soll es nur
der Liebe wegen sein. Sag' nicht im stillen:
‚Ich liebe sie um ihres Lächelns willen,
für ihren Blick, ihr Mildsein, für die Spur,

die ihres Denkens leichter Griff in mir
zurückläßt, solche Tage zu umrändern.'
Denn diese Dinge wechseln leicht in dir,
Geliebter, wenn sie nicht sich selbst verändern.

Wer also näht, der weiß auch, wie man trennt."

(Sonnet XVI in der Übertragung Rilkes.)

Im selben Sinne schrieb ihr früner der Geliebte:

„Wenn Dir jemand erzählt, er habe ein unvergleichliches Pferd – das Pferd kann lahm werden und sein Wert demgemäß sinken – aber wenn ich glaube, wie ich es tue, daß das Elgin-Pferd unvergleichlich ist (trotz

---

getroste Kraft in unserm Blütenstand,
daß sie den weißen Blüten unverwandt
zuredet aus der Wurzel: weiß zu bleiben,

auf ihrem Hügel still für sich zu treiben,
dem Tau nur offen, der nicht alle wird.
Nur Gott macht reich und arm, durch nichts beirrt."

seines Lammnackens), so kann nichts weiter daran rühren noch mich umstimmen. Einer meiner Vergleiche! Alles, was ich sagen will, ist, daß ich Dich, Liebste, mit einer Liebe liebe, die Dich von Deinen Eigenschaften zu trennen scheint – das Wesentliche vom Zufälligen. Aber Du mußt warten, um es zu erkennen – vielleicht ein Leben warten" [16].

Hierin gleicht die irdische Liebe durchaus der Gottesliebe. Man dürfe Gott nicht lieben, so lehrt Meister Eckhart, *weil* er gütig, gerecht, mächtig usw. wäre, denn dies seien einzelne bestimmte Qualitäten, die ihm seine absolute Einheit, sein „Nichts"-Sein nehmen; man dürfe ihn nur lieben, weil er eben *er* sei. Wie Gott, so steht auch das menschliche Du der Liebe jenseits des logischen Gegensatzes von Allgemeinem und Besonderem. Eigenschaften sind immer „Verallgemeinerungen", „allgemeine" Identitäten. Will man von ihnen aus wieder zum Besonderen oder Individuellen zurückkehren, so gelingt es nur, indem man es als *Träger* dieser oder jener *allgemeinen* Eigenschaften bestimmt oder als *Substanz,* der diese oder jene „Attribute" zukommen. Liebe „denkt" aber weder logisch-diskursiv, noch metaphysisch-substanzial, sondern imaginativ-spekulativ. Wie in der Liebe zu Gott, so fallen auch in der irdischen Liebe Allgemeines und Besonderes zusammen; sie können aber nur zusammen-fallen, weil sie „im Grunde der Liebe" zusammengehören. Daher dürfen wir jenes Zusammenfallen nicht als ein „nachträgliches" Wiederaufheben einer Geschiedenheit auffassen, sondern als eine Noch-Ungeschiedenheit oder Unschiedlichkeit, wie Jakob Böhme sagt, die erst im diskursiven Denken geschieden wird. In der liebenden Begegnung, das wissen wir ja schon längst, bist Du überhaupt, Du als Allgemeines im Sinne „aller" Duhaftigkeit, und Du als dieses besondere *eine* Du nicht geschieden. Und zwar „vertritt" oder „repräsentiert" hier weder das individuelle Du exemplarisch das allgemeine, noch „verleiht" das allgemeine dem individuellen Du seine „allgemeine Gültigkeit". Mit diesen logischen Kategorien kommen wir dem liebenden Miteinandersein niemals bei; denn es geht hier um daseinsmäßige Bewegtheiten, um dialektische Formen, in denen Dasein sich bewegt und sich begegnet, Dasein „als Ganzes" und nicht *nur* als Denken, sondern als *Herz* sowohl wie als *Blut,* wie natürlich *auch* als *Gedanke.* Wenn mein Herz hin zu dir geht, *„nicht wie zu einem, nein wie zu allem, was ich Güte heiße"*, so kommt hier die dialektische Zusammen*gehörigkeit* von *einzelnem* (single) und *gesamtem* (all) und von *besonderem* und *allgemeinem*

[16] Robert Browning an Elizabeth Barrett, 27. August 1846.

Du, von Einsheit und Allheit im Sinne der Liebe überhaupt [17] wunderbar zum Ausdruck, desgleichen aber auch die daseinsmäßige Ganzheit dieses *Gehens;* denn, so lauten die nächsten Verse:

„Es kann kein Kind gelaufen kommen, wie mein Blut zu deinem."

Zu dieser nur uneigentlichen, nämlich „objektiven" Angreifbarkeit und eigentlichen, nämlich ihr eigenes „Feld" betreffenden Unangreifbarkeit, ja Ungreifbarkeit der Liebe gehört auch ihre Versöhnung aller logischen Gegensätze, ihr Spotten aller „von außen", d. h. durch das Denken an sie herangebrachten Beweise, sowie vor allem *ihr Stehen außerhalb der Kategorie von Ursache und Wirkung.*

„Ist diese Trennung absichtlich ersonnen, um zu beweisen, welche Torheit es war, wenn ich sagte, ich liebte Dich um so mehr, je öfter ich Dich sähe? Ah, Du versöhnst alle Extreme, zerstörst die Kraft aller Logikbücher, meines Vaters oder meiner – das war wahr, aber auch dieses ist wahr (ob logisch oder nicht), daß ich dich jetzt liebe, weil ich Dich nicht sehe – daß ich um so mehr liebe, als ich mich sehne, bei Dir zu sein."

(Robert Browning an Elizabeth Barrett-Barett, 28. August 1846.)

Das „Unbegreifliche", „Unfaßbare" der Liebe stellt aber ein doppeltes „Wunder" dar, neben demjenigen des Liebens nämlich das des Geliebtwerdens; und zwar verhält es sich keineswegs so, daß die männliche Liebe nur um das erstere, die weibliche nur um das letztere Wunder kreist. Vielmehr hat jede der beiden Liebesarten wieder ihre eigene Art des Erlebens *beider* Wunder. (In der höchsten Liebe ist der Unterschied zwischen männlicher und weiblicher Liebe überhaupt „aufgehoben", im Hegelschen Sinne dieses Wortes). So ist es z. B. lehrreich, daß Jean Paul, einer der größten Liebenden und eine durchaus männliche Seele, das Hauptwunder der Liebe im Geliebtwerden erblickt. „Die Liebe, mit der uns der gute Andere empfängt", so sagt er im Quintus Fixlein (Reclam 226), „ist so etwas Mystisches, daß wir uns gar nicht in seine Seele denken mögen, weil wir seinen guten Begriff von unserem Ich nicht teilen können – wir begreifen (trotz dem Bewußtsein unseres Wertes) nicht, wie man uns lieben könne:

[17] Vgl. oben p. 86. Die liebende „Setzung" des Einzelnen als Besonderen wird hier also negiert, aber nur um in der liebenden „Setzung" des Insgesamt als Allgemeinem „aufbewahrt" zu werden. Umgekehrt wird in der Dialektik der Liebe aber auch das Allgemeine negiert, um im Besonderen „aufbewahrt" zu werden. *Du bist* nur in dieser dialektischen Doppelbewegung der Liebe, im „Zusammenfallen" von Dir und dem „Inbegriff" von Duhaftigkeit überhaupt.

aber wir finden uns darein, wenn wir bedenken, daß der Andere seiner Seits eben so wenig unsere Liebe gegen ihn müsse fassen können."

Mit bewundernswürdiger Schärfe und Klarheit hat Elizabeth Barrett-Barrett die jedem Beweise und jeder Zurückführung auf eine Ursache trotzende „Unvernunft" der Liebe aber in ihrer *Positivität* gekennzeichnet.

„Der erste Moment, in welchem ich mir selber in einem Blitz die *Möglichkeit* zugestand, daß Ihre Neigung für mich mehr als Traumwerk sei ... der erste Moment war *der*, als Sie andeuteten (wie Sie seitdem wiederholt getan haben), Sie liebten mich aus keinem Grunde, sondern weil Sie mich liebten. Nun war ein solches ‚parceque', das vernünftige Leute für vernunftwidrig halten würden, gerade das einzige, das in dieser besonderen Frage für meinen Verstand paßte ... gerade der ‚Frauengrund', der für die Frau geeignet war: denn ich konnte verstehen, daß es sein mochte, wie Sie sagten, und wenn, so war es völlig unwiderlegbar ... sehen Sie das? Wenn eine Tatsache ihre eigene Ursache einschließt ... dann steht sie ja für immer da – eine der ‚Unsterblichkeiten der Erde' – *solange sie sie einschließt.*

Und wenn Unvernunft an Stelle eines Grundes tritt, so ist das ein vielversprechender Stand der Dinge, das können wir beide zugeben, und er sagt uns, wir täten gut daran, nicht zu neugierig nach ihm zu forschen."

„... ich hatte mir in den Kopf gesetzt und sagte, das beste sei, wenn gar kein Grund vorhanden sei, und je unvernünftiger alles wäre, um so besser sogar; das Motiv müsse im Gefühl, nicht in seinem Gegenstand liegen – und die Leidenschaft, die sich an einen Idioten mit einem Kropf hängen könnte (wenn sie es eben könnte) sei bewundernswerter als Abälards."

(15. November 1845.)

Und ein andermal, nachdem sie dem Geliebten auseinandergesetzt, wie sehr *„die dritte Person"*, „in Gestalt eines Abstraktums", des auf ihre Liebe „niederschauenden" Welturteils nämlich, sie „angedonnert", fährt sie in *„erster Person"* fort:

„nur um zu sagen (nachdem ich alle möglichen Unwahrscheinlichkeiten und Wunder angenommen habe, weil alles wunderbar und unmöglich war), daß wir schon längst übereingekommen sind, daß Du mich um gar nichts liebtest – denn daß Du keinen Grund dafür hast, ist der einzige Weg für Dich, nicht unvernünftig zu erscheinen."

(26. Februar 1846.)

Wir sehen immer wieder: Die der Vernunft als Unvernunft erscheinende Grundlosigkeit der Liebe ist gerade *ihr* Grund, *ihre* Vernunft und *ihre* Rechtfertigung:

„Weil ich liebe, gibt
mir diese Liebe recht, sie weitertragend
zu lieben, wie ich dich bisher geliebt –:
dich segnend, dir ins Angesicht entsagend."

(Sonnet XIII „aus dem Portugiesischen".)

Diese Liebe ist *Glaube,* Glaube zwar nicht an die Liebe „in Gott", sondern an die Liebe „im Menschen". Die Liebe aber, an die diese Liebe glaubt, ist nicht die Liebe im Menschen als Natur- oder Gattungswesen, sondern als „ewiger" Mensch, d. h. als die Welt der Sorge transzendierender. Einmal schreibt die Dichterin selbst von der „Schwere" dessen, was sie zu glauben

„aufgerufen wurde ... nämlich, daß der Verkündigungsengel der heiligen Cäcilia eine Krone von Rosen trug, die ewig knospeten und blühten. Aber ich glaube ... glaube ... und brauche keinen ‚Beweis' als die Liebe selber, um sie zu beweisen – denn sonst nichts wäre würdig."

(14. April 1846.)

Diese gläubige „Unvernunft" der Liebe ist, von der Vernunft aus gesehen, ihr eigentliches Wunder. Man versteht dieses Wunder nie, wenn man es, negativ, als „das Irrationale" versteht, ebensowenig wie man die Ratio verstehen würde, wenn man sie, als das Herzlose oder „Incordiale" verstehen wollte.

Das „Positive", Eigentümliche und Eigenständige dieses Wunders, sein eigentlicher *Grund,* liegt in der Erfüllung der Urbegegnung in der Begegnung mit *diesem* Du. Auch das weiß oder ahnt die Liebende:

„Es ist für mich etwas zwischen Traum und Wunder, das alles – als ob ein Traum meiner frühesten, strahlendsten Traumzeit all diese dunklen Jahre hindurch gelegen hätte, und nun in Sonnenschein tauchte und mit doppeltem Licht zu mir zurück käme."

(18. November 1845.)

Mit *Philosophie* hat die Liebe nicht nur das gemein, daß sie, wie wir sahen, *Zeitverlust* ist, sondern gerade auch dieses, daß ihr Glaube ein *Wissen,* eine *docta* ignorantia ist. Denken wir dabei nicht nur an Nikolaus v. Cues, sondern weiter zurück in der Geschichte des menschlichen Geistes, an Plotin: „Wie kann nun jemand im Schönen sein und es doch nicht sehen? Nun, solange er es als ein anderes sieht, ist er noch nicht im Schönen, sondern erst wenn er es selbst geworden ist, dann ist er eigentlich im Schönen". „Und damit werden wir gerade am meisten unser selbst inne, indem

wir das Wissen von uns und uns selber zu einer Einheit machen". „Gerade wenn wir im geistigen Sinne am tiefsten wissen, kommt es uns vor, als wüßten wir nichts" [18]: ὅτε μάλιστα ἴσμεν κατὰ νοῦν, ἀγνοεῖν δοκοῦμεν. (Enneade V, 8, c. 11.)

Es wäre richtiger, dieses Wissen κατὰ νοῦν nicht als geistiges, sondern als *verstandes-* und *vernunftmäßiges* Wissen zu übersetzen, denn auch das gläubige Wissen der Liebe ist ein „geistiges" Wissen, jedoch ein solches, das *nicht* verstandes- und vernunftmäßig ist. Das geistige Wissen der Liebe ist gerade dasjenige „Wissen", das uns offenbart, daß auch das tiefste Wissen des Verstandes und der („theoretischen") Vernunft ein Nichtwissen, ein ἀγνοεῖν, ist.

Versuchen wir nun zusammenzufassen, was wir bis jetzt von diesem „gläubigen" Wissen der Liebe, der liebenden „Erkenntnis", aussagen können, und wie wir es aufzufassen und nicht aufzufassen haben, so ergibt sich etwa Folgendes: Diese Erkenntnis ist bilderträchtig [19]; ideen- oder wesen-schauend und ineins damit tatsachenfreudig; sie sieht die Vielheit in der Einheit und die Einheit in der Vielheit, sie fängt das Einzelne erratend auf und behält die Sicht auf das Ganze. Das Ganze und das Einzelne, die Einheit und die Vielheit, das Wesen und die Tatsache nennt sie mit dem *einen* Wort: Du. Dein Lächeln, so sagt und „urteilt" die liebende Erkenntnis, dein Lächeln ist nicht ein Teil von Dir, sondern dein Lächeln bist Du! Dein Gruß, dein Wort, dein Gang, deine Gestalt, deine Geschichte, dein Tun, dein Werk bist Du! Alles *rein* Diskursive wie alles *rein* Intuitive ist der liebenden Erkenntnis fremd; denn sie *trennt nicht* zwischen Faktum und Eidos. Du bist weder eine Idee oder ein „reines" Wesen (= Eidos), noch eine bloße Tatsache, bist weder eine Wirkung-von oder ein Zusammenhang-von, noch eine Summe oder ein Ganzes-aus, sei es aus Eigenschaften, Fähigkeiten, Funktionen oder aus Leidenschaften, Trieben

---

[18] Plotins Schriften, übers. von Harder, III, 34 f.

[19] Diese Bilder-Trächtigkeit ist ineins ein *Aus-Tragen-von* und ein *Trachten-nach* Bildern (imaginations), ein „Ins-Dasein-rufen-von Gestalten", mit Plotin zu sprechen. Vergessen wir aber nicht, *erstens*, daß die Imaginatio der Liebe nicht einfach Bilder austrägt und nach solchen trachtet, sondern *in* diesen Bildern ihr wahres Sein zu „ent-äußern" trachtet, *zweitens* aber, daß wir hier in unserer Schrift nur Bilder oder Gestalten im Medium der *Sprache* an uns vorüberziehen lassen, *dichterische* Bildung im weitesten Sinne des Wortes, daß die Imaginatio der Liebe aber auch sich zu äußern vermag in Formen, Farben und Tönen, in plastischen, malerischen und musikalischen „Gestalten" oder imaginationes. Der reine Überschwang der Liebe kennt also keine Welt im Sinne einer endlichen Bewandtnisganzheit, sondern er „ent-äußert" in jeder einzelnen kleinen, endlichen Bildgestalt seine innere Unendlichkeit, Unerschöpflichkeit oder Fülle.

usw. Da Du „nur" *bist,* so *hast* Du keine Eigenschaften, Fähigkeiten oder Triebe; denn alles, was rein diskursiv so bezeichnet wird, das *bist* Du auch. Daher trifft es also das Wesen der Liebe nicht, wenn Pascal, wie wir hörten, sagt: „On n'aime . . . jamais personne, mais seulement des qualités". Und ebensowenig trifft es das Wesen der (menschlichen) Liebe, wenn Spinoza, der philosophische Prophet des amor dei, erklärt: „Liebe ist nichts anderes als Lust verbunden mit der Idee der äußeren Ursache (Eth. III, Lehrs. 13). Ursache und Wirkung, wie auch Substanz [20] und Eigenschaften sind (empirische oder metaphysische) Dingkategorien, derer die Liebe spottet. Dasselbe gilt von der Kategorie der (metaphysischen wie naturwissenschaftlichen) Funktion! Welch fröhliches Lachen würden die Liebenden anstimmen angesichts eines Satzes wie des folgenden: „Die Hauptsache (an dem phänomenalen Seelenindividualismus) ist, daß auf alle Fälle die Individualseelen nur phänomenale Gebilde aus individualitätslosen Funktionen, Knoten oder Maschen eines an sich individualitätslosen Gewebes sind" [21]? Daß die Liebenden nichts *mehr* bestreiten würden, als daß sie „an sich" individualitätslos seien, heißt jedoch auch wiederum nicht, daß sie sich als Individualseelen oder Individuen überhaupt wüßten. Im liebenden Miteinandersein sind Wir keine nur durch prästabilierte Harmonie, also *nur* auf dem Umweg über das Universum miteinander in Beziehung stehende, im übrigen aber fensterlose Monaden, auch keine miteinander in Verkehr tretende „absoluten" Individuen, keine „verwandten Seelen", wie erst recht keine durch „Libido-übertragung" und „-besetzung" verbundene geschlechtliche Exemplare der Gattung Mensch. All das sind metaphysisch-dogmatische Lehrsätze, religiöse Glaubenssätze oder Produkte naturwissenschaftlich-reduzierender Dialektik. Die dem liebenden Miteinandersein eigentümliche Form der „Erkenntnis" ist nicht eine Einschränkung oder „Abblendung" dieses Seins auf eine religiöse, philosophische oder wissenschaftliche „Verhaltensweise"; sie beruht auch nicht auf einem „Umschlag" von der atheoretischen in die theoretische Seinsweise, nicht auf einer *Plotin*ischen Leib-Seele-Trennung und einer Epistrophē vom empirischen Bewußtsein zur metaphysischen Kontemplation, nicht auf einem Aufstieg von der Erfahrung zur *(platonischen)* Idee oder zur rein phänomenolo-

---

[20] „Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent?" (Pascal, Pensées No. 323, éd. Brunschvicg). Hier sieht Pascal schärfer, insofern er immerhin eine *Einheit* von substance und qualités in der Liebe anzunehmen scheint.

[21] Nach Ed. v. Hartmann (Kategorienlehre, Meiner, III, 199).

gischen Wesensschau (Husserl), oder von der ontischen Beschreibung zur ontologischen Besinnung, oder von der psychologischen Feststellung zur philosophischen Existenzerhellung usw. „Der Liebende" braucht sich nicht anzustrengen und zu besinnen, nicht umzustellen und zu erhellen, nicht zu spalten und zu trennen, und er wird doch nicht nur „tausend feine Nuancen mehr auffangen als der scharfsinnigste Beobachter" [22], sondern in den tausend Nuancen die *Eine* schauen und sich mit ihr *eins* wissen. Die Theorie geht hier noch ganz auf in der (Syn-) Usia, unmißverständlicher ausgedrückt: das θεωρεῖν (Schauen) geht hier noch ganz auf im συνεῖναι, im Miteinandersein, und umgekehrt! In der einräumenden Hingabe aneinander, dem Umarmt-, Erfüllt- und Gestilltsein von einander, dem Aufgehen in einander, in all diesen Wesenzügen des liebenden Miteinanderseins wird Dasein seiner als Mitdasein unmittelbar inne, schaut Dasein in ungetrennter sinnenhaft-sinnhafter Schau sich als Mitdasein an, fängt Dasein Dasein umarmend auf, „weiß", nur anders ausgedrückt, *Ich* von *Dir* und *Du* von *Mir*, verstehen und erkennen wir *Einander*. Dieses Verstehen und Erkennen der liebenden Wirheit wird von keinem andern Verstehen und Erkennen an „gleichzeitiger" *Tatsachenfreudigkeit, Bilderträchtigkeit, Wesenschau und Evidenz*, und somit an *Weite* und *Tiefe*, übertroffen: das Tausend (der Nuancen) ist nur ein zahlenmäßiges endliches *Bild* für die Unermeßlichkeit und Unausschöpfbarkeit des das Dasein durchwaltenden und über es hinausdringenden „Logos" der Liebe.

Der „Logos" der liebenden Wirheit ist also kein *einseitig* aufschließender und entdeckender, sondern ein sich selber „entgegenkommender", sich selber „enthüllender" oder *offenbarender* und *insofern mehrender*. Dasein als liebende Wirheit verdeckt sich nicht, um erst als Welt erschlossen und als Welttatsache entdeckt zu werden, es wirft sich nicht dem Erschließen und Entdecken als Gegenwurf, Objektum, obstacle überhaupt entgegen, sondern öffnet sich ihm unmittelbar in der von Herzen kommenden und zu Herzen gehenden, ununterbrochenen liebevollen Wahrheit, in der Offenbarheit *des Herzens* [23].

---

[22] Vgl. Schiller an Reinwald. 14. April 1784.

[23] Auch hiezu vgl. unten p. 204 f. und 213 f.

d) Die Selbstheit im Handeln und die Wirheit und Selbstheit im Lieben

Worum es im liebenden Miteinandersein geht oder „sich dreht", ontologisch ausgedrückt, *worumwillen* das Dasein als liebendes (ineins mit der Welt der Sorge) *da* ist, das sind *Wir-selbst*, das Dasein als „Ich und Du". Bleiben wir einen Augenblick bei dem Bild von Mittelpunkt und Kreisbewegung: dann verbildlicht die letztere die Bewegung des Von-Herzen-kommens, Zu-Herzen-gehens und Von-Herzen-zurückkommens usw. mit der ihr eigenen „Mehrung". Was den Mittelpunkt dieser Kreisbewegung betrifft, so verbildlicht er ebensowenig Dich wie Mich. Ist es doch eines der schwerwiegendsten Mißverständnisse der Liebe, sie mit Altruismus zu verwechseln. Liebe steht, wie jenseits oder besser diesseits der logischen, so auch diesseits der ethischen Kategorie. Liebe, in der sich „alles nur um Dich dreht", ist ebensowenig sich-selbst mehrend und zehrt sich ebenso an ihrem eigenen Feuer auf, wie Liebe, in der sich „alles nur um Mich dreht". Du *bist* – als Du der Liebe oder geliebtes Du –, ja nur als *mein* Du, wie Ich – als Ich der Liebe – nur *bin* als deines. Worum sich hier also alles dreht, *sind Wir*(-beide). Im Gegensatz aber zum Kreis als geometrischem Gebilde gehören Mittelpunkt und Peripherie hier nicht nur begrifflich zueinander, sondern fallen sie ineinander: das Wir der Liebe *ist* gerade diese rhythmische Bewegung des Von-Herzen-kommens und Zu-Herzen-gehens. Ich und Du sind gleichsam nur die entgegengesetzten Punkte *auf* dieser Peripherie. Trotzdem behält das geometrische Bild seinen didaktischen Wert, insbesondere auch im Hinblick auf das Hildebrandsche Bild der Ellipse (vgl. oben p. 129f.). Denn zur Ellipse wird der Kreis dann, wenn Ich und Du, aus der Kreisperipherie des Wir heraus- und *in* den Kreis tretend, uns zum „Ich" und „Du" (relativ) „verselbständigen" als zu den zwei „Brennpunkten", um die sich in der Liebe „alles dreht".

Die Grundformel für die einzigartige „personhafte" Problematik, die hier vorliegt, hat schon Feuerbach ausgesprochen; aber erst in allerneuester Zeit hat man sich mit dieser Problematik eingehender beschäftigt. Jene Formel lautet: „Ich bin Ich-für mich und zugleich Du-für andere" [1]. Hieran hat Löwith angeknüpft. Wir lassen ihn wieder selbst zu Worte kommen: „Als ‚Du' bist du mir gegenüber nicht dadurch selbständig, daß du dich auf dich selbst zurückziehen und dich so für dich selbst als (anderes) *Ich* bestimmen kannst, sondern deine Selbständigkeit kannst du *mir*

[1] In Grundsatz 32 der Philosophie der Zukunft.

positiv nur dadurch erweisen, daß du *als zweite Person* dich *zugleich* in *erster Person* zur Geltung bringst, wie auch anderseits Ich – die erste Person – *zugleich* als der Deine – in zweiter Person – bestimmt bin. Zumeist bist du für mich zwar ‚zweite Person' – Du eines Ich –, aber indem wir zueinander im Verhältnis stehen, entdeckt sich *in* dieser zweiten Person eine selbständige ‚erste Person', zeigst du dich mir als ‚*Du* selbst'. Dagegen bleiben wir uns als je für sich selbständiges Ich, das nur in der Weise des singularen ‚bin' sein kann, unzugängliche, unmittelbare Individuen" [2]. Löwith zeigt nun, wie Scheler, F. Ebner [3] und Gogarten die „fruchtbare Schwierigkeit", die darin liegt, daß du selbst eine erste Person, aber in zweiter Person bist, umgangen haben, insofern sie die Selbständigkeit des Andern zwar beachten, aber nicht in ihrer „personenhaften Problematik" begreifen; denn sie setzen sie unmittelbar fest als „individuenhaftes Ansichsein des andern", Scheler, indem er die Selbständigkeit der andern Person von vornherein als *fremdes Ich* in Ansatz bringt, Ebner und Gogarten, indem sie dem Du auf dem Umweg über Gott eine für das Ich primäre und autoritative Bedeutung zusprechen. Man muß in diesem letzteren Zusammenhang aber auch Hamann [4] und aus unserer Zeit Martin Buber [5] nennen, welch letzterer ebenfalls theistisch, wenn auch keineswegs theologisch verfährt wie die zuletzt Genannten.

Die Tatsache nun, daß *keiner* dem *andern* als ein individuelles Ich, d. h. so wie er ungeteilt nur für sich selbst sein kann, sondern nur als eine mitteilbare erste „Person" in zweiter Person, als ein „Du selbst", zugänglich werden kann, besagt nun aber nicht, daß „das Ich" für mich selbst nur das Ich eines Du und nichts für mich selbst, kein absolutes Individuum wäre. „‚Ich', der ich einzig und allein kein Anderer bin, werde mich also dadurch zeigen, daß ich *zu mir selber* ein ‚Verhältnis' haben kann, und zwar ein solches,

---

[2] Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, S. 128. – Man beachte schon hier, daß erste und zweite Person anthropologisch *grundsätzlich* geschieden sind von der dritten oder Dritt-Person und damit von der Kategorie der *Personalität* im Umgang oder Verkehr!

[3] Vgl. dessen für die Erhellung des Ich-Du-Problems ungemein wichtige Schrift: Das Wort und die geistigen Realitäten. Innsbruck 1921, die auch, abgesehen von ihrem theologischen Fundament, stark auf Löwith selbst eingewirkt hat.

[4] Vgl. Unger, Hamann und die Aufklärung I, 131 f., sowie Metzke, Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts (1934), Abschn. I, 2.

[5] Vgl. „Ich und Du" und „Zwiesprache". Löwith erwähnt Hamann und Buber auffallenderweise nicht. Auch Buber ist wohl stark von F. Ebner bestimmt.

das ausschließlich mich selbst und keinen andern betrifft, ein schlechthin unvergleichliches, einzigartiges Verhältnis." „Es fragt sich also, wodurch sich einer rein an ihm selbst überhaupt noch ‚bestimmen' kann, wenn ihn nichts anderes als sein eigenes Verhältnis zu sich selbst bestimmen soll, worin noch seine Bedeutung liegen kann, sofern doch seine Existenzverhältnisse zu andern dafür bedeutungslos sind. Diese Bedeutung, die einer rein für sich selbst hat, muß eine unvergleichlich-einzigartige sein, die einzig und allein ihm gehört, die er mit keinem andern teilen kann" (a. a. O. 171 f.). Diese einzigartige Bedeutung läßt sich nur „defizient" aus dem ursprünglichen Zusammenhang „des einen mit dem andern" bestimmen, nämlich als selbstgewählte *Ver*-einzelung (Kierkegaard), welche als solche die ursprüngliche Vorherrschaft der Gemeinsamkeit bekundet. „Im Willen zur Vereinzelung auf sich selbst bekundet sich also zugleich der Unwille zur Gemeinsamkeit mit andern. Weil das Dasein ursprünglich Mitsein ist, bedeutet die *Position* des Einzelnen, der so ist, wie einer einzig und allein nur selbst sein kann, somit eo ipso eine *Opposition* gegen alle andern, welche ‚andern' sich ihrerseits – vom Standpunkt des sie ausschließenden *Ich* aus gesehen – als öffentliche *Allgemeinheit* bestimmen" (a. a. O. 172).

Was von dem Gegensatz von *Gemeinsamkeit,* im Sinne des *Miteinanderseins mit Andern,* und *vereinzeltem Ich* gilt, gilt natürlich erst recht von dem Gegensatz von Gemeinsamkeit im Sinne des liebenden *Miteinanderseins von Mir und Dir* und *vereinzeltem Ich.* Trete Ich als Einzelner in Opposition zu Dir und damit zu Uns oder trittst Du als Einzelner in Opposition zu Mir und damit zu Uns, so ist „das Band der Liebe zwischen uns zerschnitten"; das aber kann nie etwas anderes heißen als: so *sind wir* – als Liebende – *nicht mehr.*

Es ist also zu zeigen, daß und wie *Ich-selbst* und *Du-selbst* – im Sinne der *Liebe – sein* können, *ohne daß Wir* – im Sinne der *Liebe – aufhören zu sein.*

Sehen wir zunächst noch zu, wie Ferdinand Ebner, dem auch wir viel verdanken, das Ich (der Liebe) bestimmt: „Das wirkliche Ich existiert dadurch, daß und worin es sich zum Du hin bewegt: nicht im sich selber gebärenden und wieder verschlingenden Gedanken in seiner Icheinsamkeit, in welchem es sich selber denkt; sondern subjektiv in der Liebe – in der seine innere Wirklichkeit des ‚Ich will' Richtung und Sinn empfängt und von der das intelligible Ich der Ethiker nichts weiß –, objektiv aber nicht anders als im Wort, nicht dadurch, daß es sich *denkt,* sondern daß

es sich *ausspricht*. Das Wort und die Liebe sind die wahren Vehikel seines Verhältnisses, seiner ‚Bewegung' zum Du" (a. a. O. 115 f.).

Auf das Wort der Liebe werden wir später zu sprechen kommen. Hier sei zunächst bemerkt, daß das Phänomen der Begegnung im Sinne des Von-Herzen-kommens und Zu-Herzen-gehens durch das *Richtung-* und *Sinn*-empfangen des Ich-will eine weitere Bestimmung erfährt, wobei man sich aber hüten muß, das Ich will und dessen „Bestimmung" im Sinne der endlichen Sorge zu verstehen! Da wir im übrigen keine christliche Anthropologie ausarbeiten, dürfen wir das Du der Liebe nicht im religiös-metaphysischen Sinne auffassen, mit andern Worten nicht zu einer „geistigen Realität" im Sinne der Gotteskindschaft stempeln. Das besagt nicht, daß wir die wesenhafte Nähe von liebender Urbegegnung und Gottesbegegnung nicht sähen; aber es ist ein anderes, in religiösem Glauben im Du der Liebe ein Abbild oder ein Kind Gottes zu sehen, ein anderes, in phänomenologisch-anthropologischer Analyse sichtbar zu machen, daß das Dasein in der Urbegegnung des Wir, in dem Auf-der-Suche-sein der Sehnsucht, ineins mit dem „endlichen" Du den „unendlichen" Inbegriff der Duhaftigkeit überhaupt („*alles* was Güte heißt") sucht, und daß es erst in der nie endenden, wechselseitigen Durchdringung beider die Erfüllung seiner Sehnsucht sieht [6].

Unser Weg muß also mitten hindurch führen zwischen den beiden Extremen einer rein formalen Klärung der personhaften Problematik des liebenden Miteinanderseins und seiner religiös-metaphysischen Vergottung. Wir dürfen, mit andern Worten, weder die *Geschichtlichkeit* des Daseins überspringen zugunsten einer bestimmten religiös-metaphysischen Offenbarungs*geschichte*, noch uns begnügen mit der formalen Anzeige der „Entdeckung" einer selbständigen ersten Person *in* der zweiten Person auf Grund des „Sich-zur-Geltung-bringens" der zweiten Person in erster Person. Wir haben vielmehr zu untersuchen, *wie* Du, die zweite Person, Dich in der Liebe als „selbständige" Person überhaupt zur Geltung zu bringen vermagst, ohne die Wirheit selbst in Frage zu stellen oder zu zerbrechen.

---

[6] Wir gehen also nicht einig mit Scheler, wenn er (Wesen und Formen der Sympathie[2], 120) erklärt, akosmistische Personliebe stehe „in Wesens- und notwendigem Sinnzusammenhang" mit dem *Theismus*. Die Phänomenologie der Liebe zeigt nur, daß in der „Personliebe" Liebe zu dem konkreten Du und zum Wesen (eidos) Du „zusammenfallen", was keineswegs „Theismus" bedeutet. Scheler ist zu seiner Ansicht gedrängt worden einerseits von der christlichen Anthropologie her, anderseits von seiner Theorie der Person als eines bloßen Aktzentrums. Aktzentren können sich jedoch nicht lieben!

Hier ist zuerst wieder einem Mißverständnis der Liebe zu begegnen, einigermaßen entgegengesetzt demjenigen, das annimmt, in der Liebe drehe sich *alles* „um Dich". Dieses Mißverständnis besteht in der Verwechslung von Liebe und (idio- und heteropathischer) *Einfühlung* im Sinne Schelers[7]. Dieses, jede Selbständigkeit von Dir und Mir im Wir der Liebe leugnende und damit gerade auch uns (dieses Wir) aufgebende Mißverständnis ist insbesondere der Jugend eigen. So schreibt einmal der junge Schiller: „Der ewige innere Hang, in das Nebengeschöpf überzugehen, oder dasselbe in sich hineinzuschlingen, es an sich zu reißen, ist Liebe. Und sind nicht alle Erscheinungen der Freundschaft und Liebe – vom sanften Händedruck und Kuß bis zur innigsten Umarmung – so viele Äußerungen eines zur Vermischung strebenden Wesens?"[8]. Wenn nun aber der junge Schiller das Wesen der Liebe und Freundschaft nur in der Vermischung gesehen hat, so war es wieder derselbe Schiller, dessen reifer Genius eines der tiefsten Worte gefunden hat, das je über die Liebe gesprochen worden ist:

„Wie du dir selbst getreu bleibst, bist du's mir"[9].

In diesem Wie, das sowohl ein So-wie, In-dem-Maße-wie und So-lange-wie, als auch ein Weil und Wenn bedeutet, ist der ganze Gehalt der Wechselbezüglichkeit ausgesprochen, die zwischen der „Ewigkeit" der Liebe und der Geschichtlichkeit des Daseins besteht. In dieser Wechselbezüglichkeit ist tatsächlich der Puls oder Herzschlag des Daseins zu erblicken, der, wie das Schlagen des Herzens, nur als *Einheit* von Systole und Diastole *wirklich* ist, und dem gemäß der scheinbar paradoxe Satz gilt: *Je größere Wirklichkeit der Wirheit, um so größere Möglichkeit der Selbständigkeit von Mir und Dir, und je größere Wirklichkeit der Selbständigkeit von Mir und Dir, desto größere Möglichkeit der Wirheit.* „Nur wer sich selber hat", sagt Franz v. Baader einmal[9a], „kann sich selber geben; und nur diesen *empfängt* man, den selbstlosen oder selbstlos gewordenen *nimmt* man und dankt ihm dafür nicht". Und weiter: „Der Geber ist nicht die Gabe, und diese nicht jener, und doch gibt der Geber in der Gabe sich selber, insofern er liebt, und der Empfänger empfängt den Geber in der Gabe, insofern er ihn liebt.

---

[7] Vgl. Wesen und Formen der Sympathie, 2. Aufl., 17 ff. Vgl. auch Klages, Vom kosmogonischen Eros.

[8] An Reinwald, 14. April 1783.

[9] Thekla in Wallensteins Tod III, 21.

[9a] Vier Sätze aus einer religiösen Erotik, Satz 12.

Gebe ich in meiner Gabe dir nicht mich selber (mein Herz), so liebe ich dich nicht, und nimmst du in ihr nicht mich selber, so liebst du mich nicht."

Hier erfährt nicht nur das „Ich-will" Ferdinand Ebners „Sinn und Richtung", sondern zeigt sich auch, *wer* in der liebenden Begegnung, im Von-Herzen-kommen und Zu-Herzen-gehen gibt und empfängt, nämlich Dasein als sich-selbst-in-der-Gabe-gebendes und sich-selbst-in-der-Gabe-empfangendes. Dasein kann aber „sich-selbst" nur *geben* und *empfangen* in der Form des Ich und Du, des liebenden Wir oder der *Wirheit als „Herz"*; hingegen kann es „sich-selbst" nicht *geben* und *empfangen* in der Form des „eigentlichen" Selbst im Sinne der Vereinzelung des Daseins in der vorlaufenden Entschlossenheit zum „eigentlichen" Ganzdaseinkönnen.

Wenn du mir deine Selbständigkeit positiv nur dadurch erweisen kannst, daß du *als zweite Person* dich *zugleich* in *erster* Person „zur Geltung bringst", so erfährt diese formale Bestimmung des „Sich-zur-Geltung-bringens" hier eine inhaltliche Erfüllung, und zwar im Sinne der Liebe. Du – die oder der Geliebte – kannst mir deine Selbständigkeit positiv nur dadurch erweisen, daß Du – als zweite Person – dich zugleich in *erster Person* mir *gibst* oder *schenkst* und mich *empfängst*, wie Ich – die oder der Liebende – dir meine Selbständigkeit positiv nur dadurch erweisen kann, daß Ich – als deine zweite Person – zugleich in erster Person mich dir *schenke* und dich *empfange*. Die Selbstheit dieses Ich und Du gründet also nicht im Dasein als je meinem und deinem, sondern im Dasein als *unserem*, mit andern Worten im Sein des Daseins als *Wirheit*. Erst aus der Wirheit „entspringt" hier die Selbstheit. *Wir* sind „früher" als Ich-selbst und Du-selbst. Wir sehen ferner: Die Selbstheit Meiner-selbst und Deiner-selbst zeigt sich *sowohl* in der Treue des Sich-Schenkens (oder in der Treue *im* Sich-Schenken) *als* in der Treue zu sich selbst. Das „Wie du dir selbst getreu bleibst, bist du's mir" darf also nicht in *dem* Sinne verstanden werden, als sei die Treue zu sich selbst die apriorische Bedingung der Möglichkeit der Liebe oder deren empirisch-psychologische „Vorbedingung". Die Lebenserfahrung zeigt, dass die Treue zu sich selbst die Liebe auch zu unterbinden oder zum Scheitern zu bringen vermag, nämlich gerade dann, wenn sie eine „absolute", d. h. nicht Du-bezogene, also „rücksichts"-lose, *auf Dich* keine Rücksicht nehmende Treue zu sich selbst ist. Das Wie im Munde Theklas darf daher weder psychologisch noch gar als ethische Feststellung und Forderung aufgefaßt werden, sondern muß ontologisch durchsichtig werden. Nur

dann kann es sowohl die *Möglichkeit* des So-wie, So-lange-wie und In-dem-Maße-wie, als auch das Weil und Wenn *sein*. Dieses Wie ist ein Wie „auf Leben und Tod", ist das „ewige" Wie des liebenden Daseins, das „unter Umständen", wie gerade hier, nur „dauern" kann unter *Aufopferung* des „Lebens". Es bedeutet die Treue zu sich-selbst als demjenigen Selbst, das *sich* nur hat und weiß im Sich-Dir-Schenken und als Geschenk *Deiner,* die also als Treue zu sich-selbst nur *ist* ineins mit Treue zu Dir. Wir können diese Treue auch bezeichnen als die Treue des Miteinander oder als das Miteinandersein als treues. Hierin ist aber keine besondere Wesensbestimmung des liebenden Miteinanderseins überhaupt zu erblicken, d. h. nicht etwas, das „noch" zu ihm hinzukommen und ihm eventuell auch abgehen kann.

Diese Treue zu mir selbst ineins mit Treue zu Dir und Treue zu Dir ineins mit Treue zu mir darf also ebensowenig wie als ethische Forderung als zeitlich-genetisches Vor- und Nacheinander, und ebensowenig als ein Fundierungsverhältnis (vgl. Schelers Wesen und Formen der Sympathie) aufgefaßt werden. Jenes „Ineins mit" bedeutet ein phänomenologisch-apriorisches oder Wesensverhältnis:

„Denn ich kann nimmer
Mein eigen sein noch irgend wem gehören,
Wenn ich nicht dein bin. Hieran halt' ich fest,
Spricht auch das Schicksal ‚Nein'."
(Florizel in Shakespeares Wintermärchen IV, 3.)

Hier spricht wieder der reife, männliche, dichterische Genius, wenn er auch durch den Zaubermund der Jugend spricht. Auch dieses „über" dem Welt-Schicksal stehende Nimmer-wenn-nicht ist wesensmäßig zu verstehen: Ich kann – als Liebender – nur Ich-selbst *sein* und *bleiben,* insofern ich *von Dir* aus *bin* und *bleibe.*

Ganz anders die durch die vorlaufende Entschlossenheit konstituierte „Treue der Existenz zum eigenen Selbst". „Als *angst*bereite Entschlossenheit ist die Treue zugleich mögliche Ehrfurcht vor der einzigen Autorität, die ein freies Existieren haben kann, vor den wiederholbaren Möglichkeiten der Existenz [10]. Sicherlich darf diese Autorität eines freien Existierens nicht mit der Autorität „des Ich" verwechselt werden, ebensowenig wie die Autorität des liebenden Miteinanderseins mit der Autorität „des Du" verwechselt werden darf. Der Unterschied ist vielmehr folgender: Dort handelt es sich um die Ehrfurcht vor der Autorität des Daseins als je

[10] Heidegger, Sein und Zeit 391.

meinem, hier um die Ehrfurcht vor der Autorität des Daseins als unserem. Gewiß betont Heidegger immer wieder, daß Existenz, Welt und Mitsein mit Mitdasein gleichursprüngliche Konstituentien des In-der-Welt-seins seien. Der existenzielle Akzent liegt aber bei ihm durchaus auf dem Selbstsein als *eigenem* Ganzseinkönnen, *von welchem aus* das eigentliche Mitsein mit Andern sich erst ermöglicht. Zwar spricht auch er einmal von der Stimme des Freundes, „den jedes Dasein bei sich trägt" (a. a. O. 163); aber diese Äußerung bleibt vereinzelt und tönt wie eine Stimme aus einer andern Welt.

Nun ist es nicht so, als ob wir das Verhältnis einfach umkehrten, erklärend, „das Du käme vor dem Ich". Der Unterschied liegt tiefer. Wie ich von der eigenen Existenz überhaupt nie zur Liebe gelange, so gelange ich von der Liebe auch nie zum „eigentlichen" Ganzseinkönnen (im Sinne Heideggers); denn Liebe bedeutet gerade Verzicht auf „eigene" Selbst-vollendung. Wenn auch Heideggers Ganzseinkönnen nicht mit dem humanistisch-idealistischen Persönlichkeitsideal verwechselt werden darf, so hat er dasselbe doch nicht radikal, d. h. durch den *Ansatz* der ontologischen Analytik bei der Liebe, überwunden [11].

Dasselbe gilt von dem religiösen Existenzideal Kierkegaards, das bei Heidegger zwar säkularisiert ist, aber doch stark nachwirkt. Gemeinsam ist uns allen die alte Einsicht, daß der Weg zum Selbst *über die Welt* führt; aber während Heidegger und Kierkegaard das Dasein diesen Weg finden lassen in direkter Auseinandersetzung von „Ich und Welt" (von Worumwillen und Bedeutsamkeit), wenn auch unter gleichzeitiger Berücksichtigung der *Mit*welt, jedenfalls aber unter Vorherrschaft der *Welt*, findet das Dasein unserer Überzeugung nach den Weg zu sich selbst nur unter Vorherrschaft des Wir, der Sehnsucht oder Urbegegnung. Diese „Vorherrschaft" besagt nicht etwa, daß der Weg über die Welt dem Weg zum Du erst „nachfolge", sondern daß auch der Weg zur Welt (und damit also auch zu sich selbst) gegangen wird *als Weg zum Du*. Das heißt: Welt „bedeutet" hier nie „nur Welt", sondern „auch Du". Welt ist nicht nur Bewandtnis, sondern auch *Möglichkeit* der Begegnung; auch „in der Welt" (der Natur, der Kunst, der Geschichte), *offenbart* sich die Duhaftigkeit allen Daseins, das Dasein als Sehnsucht [12]. Darin liegt noch keine Religions-

---

[11] Dabei dürfen wir natürlich nicht vergessen, daß Heideggers Interesse ein ganz anderes ist als das unsrige! –

[12] Vgl. meine Ausführungen zu Erwin Straus, Vom Sinn der Sinne. Schweiz. Archiv f. Psychiatrie u. Neurologie 38, insbes. 16 ff.

philosophie und keine christliche Religion, sondern der Aufweis einer Urbestimmung des Seins des Daseins, nämlich als Liebe. Nur *weil* Dasein „ursprünglich" als Liebe sein kann, sind christliche Religion und Religionsphilosophie möglich, kann Gott sich als Gott der Liebe dem Menschen „in der Welt" *offenbaren.*

Das alles wird deutlicher in der Gegenüberstellung mit Kierkegaard: „Jeder Mensch", sagt Kierkegaard, „hat in seinem inneren und äußeren Leben dies und das, das ihn verhindert, sich selbst ganz durchsichtig zu werden, sich in seinem Verhältnis zur Welt klar zu verstehen, sich zu offenbaren. Wer sich aber nicht offenbaren kann, der kann nicht lieben; und wer nicht lieben kann, der ist der Unglücklichste von allen" (Ges. W. II, 133 f.). Hier tritt die existenzielle Apriorität des Verhältnisses von Ich und Welt gegenüber dem von Mir und Dir klar zutage. Aber Kierkegaards so tief tragisches Verhältnis zu Regina Olsen allein würde schon das Gegenteil beweisen, wenn empirische Verhaltensweisen überhaupt „Beweise" für oder gegen phänomenologische Wesenszusammenhänge sein könnten. Bleiben wir aber einmal in der Welt der Erfahrung, so sehen wir immer wieder, daß es die Liebe, daß Du es bist, die jene Hindernisse *beseitigt* und die mir dazu verhilft, mich mir selbst in meinem Verhältnis zur Welt ganz durchsichtig, klar, verständlich, offenbar zu werden. Daher müssen wir Kierkegaards Satz umkehren und sagen: *Wer nicht lieben kann, der kann sich nicht offenbaren. Liebe und Selbstoffenbarung sind eins.* Diese Umkehrung erfolgt aber keineswegs nur aus empirischen Gründen, sondern erst recht aus phänomenologisch-ontologischen. Schon rein phänomenologisch führt, wie wir sahen, kein „Weg" vom eigentlichen Selbstsein zum liebenden Miteinandersein. Liebe ist, wir wiederholen, nicht nur Fürsorge, Verantwortlichkeit, Existenzerhellung. Die Wege von Liebe und eigentlichem Selbstsein trennen sich überhaupt nicht erst beim Problem der Selbstwerdung, sondern schon „von Anbeginn" des Seins des Daseins, d. h. in seiner *Geworfenheit,* seinem Überantwortetsein an sein Da als Gestimmtheit oder Befindlichkeit. Davon wird der nächste Abschnitt (e) noch nähere Kunde geben.

Hier sei nur noch angemerkt, daß Heideggers Standpunkt sich dem unsern nähert – „zusammenfallen" können unsere Standpunkte nicht – in der Abhandlung „Vom Wesen des Grundes" in der Husserlfestschrift (1929). Er wehrt sich hier mit Recht gegen die Auffassung, der Satz: „Das Dasein existiert umwillen seiner". enthalte eine „egoistisch-ontische Zwecksetzung für eine blinde Eigenliebe des jeweils faktischen Menschen". In dem Satze liege weder

eine solipsistische Isolierung des Daseins, noch eine egoistische Aufsteigerung desselben. Aber auch hier dringt Heidegger nicht zum Du der Liebe durch, sondern verbleibt innerhalb der ontologischen Möglichkeit, daß der Mensch „sich" *entweder* egoistisch *oder* altruistisch verhalten kann. Und von *hier* aus bestimmt er das Ichselbst und Du-selbst: „Nur weil Dasein als solches durch Selbstheit bestimmt ist, kann sich ein Ich-selbst zu einem Du-selbst verhalten. Selbstheit ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Ichheit, die immer nur im Du sich erschließt. Nie aber ist Selbstheit auf Du bezogen, sondern – weil all das erst ermöglichend – gegen das Ichsein und Dusein und erst recht etwa gegen die ‚Geschlechtlichkeit' neutral" [18]. Mit diesen Sätzen hat Heidegger sicherlich recht hinsichtlich des Ich- und Du-selbst im Sinne der Selbstheit der Sorge, aber nicht recht hinsichtlich des Ich- und Du-selbst, in dem hievon völlig geschiedenen Sinne der Liebe. Liebe, Sehnsucht, Begegnung wären nicht möglich, wenn Dasein nur *Existieren* und insofern im Grunde seines Seins durch Selbstheit bestimmt und nicht auch rein überschwingendes Sich-einander-Einräumen und insofern im Grunde seines Seins durch Wirheit bestimmt wäre (vgl. unten pp. 155 ff.). Auch diese Wirheit ist nicht „auf Du bezogen", aber erst *sie* ermöglicht Michselbst und Dichselbst im Sinne der liebenden Selbstheit und „Selbständigkeit".

Wenn wir die Ermöglichung der Selbstheit im Sinne des Ichselbst und Duselbst der Liebe in dem Dich-*geschenkt*-bekommen und Dich-*empfangen* und Mich-Dir-*schenken* und von Dir-*empfangen*-werden erblicken – was erst im nächsten Abschnitt noch näher begründet werden kann –, so sehen wir immerhin schon jetzt, daß diese Selbstheit sich nicht gründen kann auf so etwas wie Selbst-*bemächtigung;* vermag doch keine „Macht der Welt" Bemächtigung zu wandeln in Geschenk! Wenn Ich mich Dir schenken und Mich nur im Dir-schenken haben soll, wenn Ich ich-selbst nur *sein* kann als Mich Dir Schenkender und von Dir mir-selbst Geschenkter, so kann diese meine Selbstheit auf keiner Bemächtigung beruhen, sondern nur auf einem Geschenk. Für eine solche, auf dem Grunde liebender Gemeinsamkeit ruhende, „geschenkte" Selbstheit oder für die Selbstheit als *Geschenk* haben wir ein Wort, das, im Gegensatz zu der durchaus doppeldeutigen französischen solitude und lateinischen solitudo, den eindeutigen Gegenpol zur Zweisamkeit ausspricht: *die Einsamkeit.* Während solitude und seul, solitudo und solus sowohl das Einsamsein als das Alleinsein (l'isolement)

[18] Vom Wesen des Grundes, a. a. O. 97.

ausdrücken, können wir im Deutschen, wie im Englischen, streng scheiden zwischen Alleinsein (alone) im Sinne der Isoliertheit, Vereinzeltheit oder gar absoluten Einzigkeit und *Einsam*sein (lonely) im Sinne des lebendig-dialektischen Gegenpols der Zweisamkeit [14]. Einsam bin ich „nicht alleine", sondern *bin ich,* kann ich nur sein im liebenden „Hinblick auf Dich" (als wirkliches oder mögliches Du). Einsamkeit ist also nicht zu verwechseln mit welträumlichem Getrenntsein von Dir; sie ist nicht „gebunden" an die Tatsache Deiner welträumlichen Abwesenheit, sondern ist ein der liebenden Gemeinsamkeit oder Wirheit immanenter Wesenszug, nicht weniger als die Zweisamkeit. Infolgedessen kann ich – als Liebender – auch einsam sein in Deiner „Gegenwart". Einsam, auch *in* Deiner Gegenwart, bin ich insofern, als Ich mich Dir als mich-*selbst schenke* oder von Dir *geschenkt* bekomme, ganz unabhängig natürlich davon, in welchem psychologischen Modus dieses Schenken und Geschenk erfolgt, ob als Blick, als „tiefes Gestilltsein" von Deinem Anschauen, als „stummes Vergnügen an Deinem Wort", als Wort oder Tat. So können wir daher auch sagen, einsam bin ich insofern, als ich Meiner-*selbst* als Mich-Dir-Schenkender und als Geschenk Deiner *gewahr werde.* Da dieses Schenken und Geschenk aber ein sich unaufhörlich *als neues* „wiederholendes" [15] ist, ist Einsamkeit gleichbedeutend mit Sehnsucht. Auch die „weltlich" erfüllte Liebe ist Sehnsucht, Sehnsucht unendlich über Dich hinaus oder unendlich in Dich hinein „nach *allem* was Güte heißt". Das hat, wenn auch in überbetont überirdischer Weise, niemand deutlicher gesehen und besser ausgedrückt als Rilke [16]. Einsamkeit ist nur ein anderer Ausdruck für den Durchbruch der Unendlichkeit und Ewigkeit *Deiner* durch die Endlichkeit. Sie hat nichts zu tun mit weltlicher Unerfülltheit, Unerwidertheit oder Unmöglichkeit der Liebe, sondern ist ein Wesenszug auch der erwiderten oder

---

[14] Daß das griechische μόνος nicht nur allein bedeutet, sondern auch mit einsam übersetzt werden darf, z. B. bei Sappho, mit anderen Worten, daß die Griechen überhaupt schon das Gefühl und den Begriff der Einsamkeit in unserem Sinne hatten, erscheint mir nicht fraglich.

[15] *Als neues* sich wiederholendes bedeutet also nicht: als sich *von Neuem* wiederholendes!

[16] Vgl. z. B. Brief 89 in den Briefen aus den Jahren 1907–1914, 227 ff., oder Brief 52 in den Briefen aus den Jahren 1914–1921, Seite 24 ff. – Vgl. immerhin auch Leopold Ziegler: „Liebe ist der Urtrieb zur Gemeinschaft mit dem Geliebten, zu der Gemeinschaft über jede mögliche Erfüllung und jede mögliche Verwirklichung hinaus. Sie ist . . . eine unendliche Tendenz. Sie fordert, daß sich die Liebenden näher kommen als es der Raum erlaubt; daß sie sich einiger und inniger werden, als es die Verschiedenheit ihres individuell und typisch fixierten Seins zuläßt; daß sie einer reiferen und schöneren Existenz zustreben, als es die Kürze und Ärmlichkeit der Zeit verstattet." Don Juan (1927) 25 f.

erfüllten Liebe, wie ja kaum mehr hervorgehoben werden muß. Daß Du als Geliebte *Dich* als Liebende „in erster Person" mir nur „zur Geltung bringen", und zwar als Dich-mir-schenkend und Mich-empfangend zur Geltung bringen kannst, gründet wesensmäßig in der Möglichkeit der Einsamkeit in der Wirheit. Mit andern Worten: Ohne die Möglichkeit der Einsamkeit könntest Du nicht Du-*selbst* sein im Sinne der Selbstheit im Lieben, sondern wärest Du entweder eine „unselbständige" zweite Person, mein bloßer alter ego in gemeinsamer (mystischer oder orgiastischer) Egoität, oder aber eine „dritte Person", ein sich in seiner endlichen „Rolle mir gegenüber" erschöpfender „Anderer".

All das darf – es sei noch einmal gesagt – nicht nur empirisch-psychologisch aufgefaßt, sondern muß rein phänomenologisch, d. h. als wesenhaft zum rein-phänomenalen Bestand der liebenden Wirheit gehörig verstanden werden. Am weitesten ist auch hier Rilke vorgedrungen: „Wenn das Wesen der Gleichgültigkeit und der Menge darin besteht, keine Einsamkeit anzuerkennen, so ist Liebe und Freundschaft [17] dazu da, fortwährend Gelegenheit zur Einsamkeit zu geben. Und nur das sind die wirklichen Gemeinsamkeiten, die rhythmisch tiefe Vereinsamungen unterbrechen" [18]. Aber das Anerkennen der Einsamkeit, das Gelegenheitgeben zur Einsamkeit, das rhythmische Unterbrechen transitorischer Einsamkeiten erweckt immer noch den Anschein, als handle es sich hier um rein tatsächliche, empirisch-psychologische Gegebenheiten, Bedingungen oder Voraussetzungen, während doch – über Rilke hinaus – einzusehen ist, daß alle diese psychologischen Tatsächlichkeiten gar nicht möglich wären, wäre nicht Liebe schon an sich, also in ihrem ontologisch-phänomenologischen Wesen, diese „rhythmische" dialektische Bewegung von Zweisamkeit und Einsamkeit in der Wirheit, „rhythmisch" aber nicht im weltzeitlichen Sinne der Unterbrechung oder Ablösung, sondern im Sinne der Ewigung der „sich selbst mehrenden" Liebe.

Damit haben wir die oben (p. 123) formulierte Aufgabe, zu zeigen, daß und wie Ich-selbst und Du-selbst *sein* können, ohne daß

---

[17] Auch Ehe, wie er an einer andern Stelle sagt.

[18] Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit, 1899–1902, No. 64, S. 167. Vgl. aber auch schon die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge S. 261, wo es von der Sappho heißt, daß sie „im Dunkel der Umarmungen nicht nach Stille grub, sondern nach Sehnsucht", und daß „mit der Vereinigung nichts gemeint sein kann als eine Zunahme an Einsamkeit". Aber abgesehen von der empirisch-psychologischen Art dieser Behauptung unterläßt es Rilke, zu zeigen, daß umgekehrt mit Einsamkeit nichts gemeint sein kann als eine Zunahme an Zweisamkeit.

Wir aufhören zu sein, so weit erfüllt, als es beim jetzigen Stand unserer Untersuchung möglich ist. Weiter werden wir erst kommen, wenn wir den Gegensatz von Geschichtlichkeit der Sorge und Ewigkeit der Liebe näher untersucht und insbesondere über das Verhältnis von Liebe und Tod und Liebe und Sprache Klarheit gewonnen haben. Schon jetzt aber können wir die frühere Formulierung vom Verhältnis zwischen der Wirklichkeit der Wirheit und der Möglichkeit der Selbständigkeit von Mir und Dir (und umgekehrt) inhaltlich dadurch näher erfüllen, daß wir sagen: *je größere Wirklichkeit der Zweisamkeit, desto größere Möglichkeit der Einsamkeit,* und *je größere Wirklichkeit der Einsamkeit, desto größere Möglichkeit der Zweisamkeit.*

Die „Gegenbewegung" der Einsamkeit gegen die Zweisamkeit innerhalb des Miteinanderseins kann demnach nicht mehr, wie diejenige der Vereinzelung gegenüber dem Mitsein, eine oppositionelle sein, sondern nur die im Wesen der Liebe gründende lebendig-dialektische Gegenbewegung im Sinne der geschenkhaften Selbstmehrung des Eros: Je mehr ich Mich Dir gebe, desto mehr habe Ich Mich und je mehr Du Dich Mir gibst, desto mehr hast Du Dich. Einsamkeit bedeutet daher nicht Mich-abwenden-von-Dir oder gar Mich-abschließen-gegen-Dich, sondern im Gegenteil *Mir-offenbar-* oder *-durchsichtig-werden* im Mich-*Dir*-schenken und *von Dir*-empfangen-werden. –

Die Lehren von der „Fensterlosigkeit" selbständiger *Monaden,* von einem nur der Selbstbestimmung oder Selbsterkenntnis zugänglichen *Seelenkern,* von einem über jeden Zweifel erhabenen Sein des Cogito und dem sich daraus ergebenden *Vorrang der inneren Wahrnehmung,* die schon von M a i n e d e B i r a n so eindringlich betonte, von B e r g s o n so beredt durchgeführte Unterscheidung zwischen einem Moi intime oder intérieur und einem Moi superficiel oder extérieur, die heroische, lyrische oder pessimistische Verabsolutierung der Einsamkeit in das Alleinsein [19], alle diese Lehren und Anschauungen vom Menschen beweisen nichts gegen das zweisame Wesen der Einsamkeit; sehen doch sie insgesamt über das

---

[19] Vgl. z. B. H e r m a n n H e s s e :

„Wahrlich, keiner ist weise,
Der nicht das Dunkel kennt,
Das unentrinnbar und leise
Von allen ihn trennt.

Seltsam, im Nebel zu wandern!
Leben ist Einsamkeit.
Kein Mensch kennt den andern,
Jeder ist allein. (Im Nebel.)

anthropologisch-ontologische Wesen und den phänomenalen Wesensgehalt der Liebe hinweg. Dasselbe gilt von dem Satz: Individuum est ineffabile oder, wie Maine de Biran sich ausdrückt: L'homme intérieur est ineffable dans son essence [20]; denn weder will Liebe „das Individuum" *aussprechen* – weiß sie doch überhaupt nichts von Individuen und vom Aussprechen eines Individuellen –, noch macht sie einen Unterschied zwischen einer Oberfläche und einer Tiefe „des Menschen" oder „des Ich"; kennt sie doch nur *Dich* und hast *Du* doch weder Oberfläche noch Tiefe, weder Peripherie noch Kern, sondern *bist* immer, gesetzt daß man diese Unterscheidung der Sorge überhaupt auf Dich anwenden könnte, beides zugleich. Ähnliches gilt von der schmerzlich-bangen Frage Mörikes, ob „auch der Mensch des andern auf der Erde ganz wie er möchte sein" kann. Auch hier frägt die Sorge um die Liebe und nicht die Liebe selbst, die überhaupt nicht frägt, sondern *in ihrem* Sein ihre Gewißheit und Wahrheit *hat*. Wenn Mörike sich seine Frage mit nein beantwortet, so tut er es im bejahenden Hinblick auf die Liebe zu Gott;

„Sollt' ich mit Gott nicht können sein,
So wie ich möchte, mein und dein?
Was hielte mich, daß ich's nicht heute werde?"

(Neue Liebe.)

War es bei Descartes und seinen Nachfolgern bis heute die Hineinverlegung der „unmittelbaren Gegebenheit" in das individuelle Bewußtsein oder Ich, also der „Vorrang der inneren Wahrnehmung", der zu einer Verabsolutierung des Einsamseins in das Alleinsein geführt und dem phänomenologischen Verständnis der Einsamkeit im Wege gestanden hat, so ist es im *Christentum* die Hineinverlegung der wahren oder ganzen Mein- und Deinheit in das Verhältnis zu Gott. War einmal in der Gottesliebe die absolute, unbedingte oder schrankenlose Liebesmöglichkeit „erkannt" oder verkündet, so mußte die Liebe „auf der Erde" als beschränkt anerkannt und empfunden werden. Die zweisame Einsamkeit mit

---

Du kannst reiten und fahren
Zu zweien und zu dreien,
Den letzten Schritt mußt Du
Gehen allein
Drum ist kein Wissen
Noch Können so gut,
Als daß man alles Schwere
Alleine tut." (Allein.)

[20] Journal intime, 28 octobre 1819 (éd. Plon II, S. 193).

Gott hatte die Vereinzelung oder Veralleinigung des Menschen „auf der Erde" zur Folge, derart daß, wie es im *Calvinismus* der Fall war, Freundschaft sogar verboten wurde, weil jede Freundesliebe Gott etwas wegnähme. Dabei war sich der Calvinist bewußt, daß Gott durch einen ungeheuren Abstand von der Kreatur getrennt und der Gedanke einer unio mystica Teufelswerk sei [21]. – Wollte man schließlich gegen die Feststellung, daß Einsamkeit nur in Zweisamkeit möglich sei und umgekehrt, die „Erfahrungstatsache" ins Feld führen, daß die Geschichte uns „große Einsame" zeige, die sich „wirklich einsam", „ureinsam" gefühlt hätten und auch ihrer Lebtag „einsam gewesen" seien, so wäre zu erwidern, erstens, daß zwar viele solcher Einsamen *auf Grund* ihrer Einsamkeit in der Zweisamkeit ihr Leben *allein* verbracht hätten, zweitens, daß jene wirklich Einsamen oder Ureinsamen, wenn man sie näher kennen lernt, durchweg große Sehnsüchtige, große Liebende oder Erotiker gewesen sind. Das gilt von einem Amiel oder Sénancour, die sich selber eindringlich genug darüber ausgesprochen haben, ebenso wie von einem Nietzsche oder Friedrich dem Großen, von denen wir immerhin ähnliche Selbstzeugnisse besitzen. Und zählen wir gerade Mörike oder Hesse nicht zu unsern großen Dichtern der Liebe? Was die Geschichte und Literatur uns zeigt, bestätigt die alltägliche Menschenerfahrung und, wo sie trügt, die Psychologie, die Psychiatrie und Psychoanalyse. Alle diese Einsamen, die Menschenflüchtigen, Menschenhassenden, Menschenverachtenden kennen und empfinden die Einsamkeit in der Form der Zweisamkeit, leiden an und seufzen unter der Einsamkeit als unerfüllter Zweisamkeit. Daß sie, aus was für Gründen es immer sein mag, keine weltliche Erfüllung ihrer Liebe, keine Stillung ihrer Sehnsucht finden können, ist nur ein Beweis für die stete Widersprochenheit der Liebe durch die Sorge, aber kein Beweis gegen die immanente Wesenszugehörigkeit von Einsamkeit und Zweisamkeit. Empirische Gewichtsverschiebungen im psychologischen Gleichgewicht beider Pole können hier wie überall nichts beweisen gegen dialektische phänomenale Wesensimmanenz. Was die Erfahrung hier wie überall zu entdecken vermag, sind lediglich empirische *Grenzfälle,* sowohl hinsichtlich des „einseitigen" Vorwiegens der Einsamkeit, wie selbstverständlich auch der Zwei-

---

[21] Vgl. Schmalenbach, Die Genealogie der Einsamkeit, Logos VIII, insbesondere 89–93. Schmalenbach, der übrigens Einsamkeit und Alleinsein nicht auseinanderhält, scheint mir den historischen Einfluß des Calvinismus „auf die Seelenhaltung" der echten und vollen Einsamkeit (in unserer Sprache: des absoluten Alleinseins) immerhin zu überschätzen.

samkeit. Wo wir von Don Juan-Naturen sprechen, handelt es sich um ein extremes Vorwiegen der Zweisamkeit, sei es aus rein vitalen Gründen, sei es aus Flucht und Grauen vor dem Alleinsein, immer aber um ein „Unvermögen zur Einsamkeit". Da Einsamkeit gleichbedeutend ist mit Selbstheit im Lieben, mit der Sehnsucht des Mich-Dir-Schenken-könnens, Mich-von-Dir-geschenkt-bekommen-könnens und Dich-als-Geschenk-empfangen-könnens, ist Unmöglichkeit der Einsamkeit wiederum gleichbedeutend mit *Untreue: Nur wie* Du Dir selbst getreu bleibst, bist Du's Mir! Daß es sich hier nicht um eine ethische Forderung, sondern um eine Wesensaussage handelt, sehen wir hier erst recht: Nur wo Dasein einsam zu sein vermag im Sinne der Sehnsucht, vermag es *gleicherweise* Mir und Dir getreu zu sein! Wo die Wirheit der Liebe „aufgeht" im „Grenzfall" bloßer Zweisamkeit, ist Liebe untreu; wo sie „aufgeht" im „Grenzfall" bloßer Einsamkeit, ist sie „unglücklich". Zum vollen phänomenalen Gehalt der Liebe gehört das dialektische „Gleichmaß" zwischen Einsamkeit und Zweisamkeit, zwischen Selbstheit und Wirheit im Lieben, zwischen Schenken und Empfangen, zwischen Mir- und Dir-getreu-sein. Auf der Möglichkeit dieses Gleichmaßes beruht die Möglichkeit der Selbstmehrung des Eros, seines *produktiven* oder *kreativen* Wesens [22]. Dieses Wesen ist aber nicht gebunden an „die Zeit" und „den Raum", sondern an die Ewigung und Räumlichung im Sinne der Heimat. Wahre *Produktivität* (in Leben, Kunst und Wissenschaft), zu deutsch *Geist,* ist nur möglich, wo das Dasein *ist* auf dem Grunde von Ewigkeit und Heimat, das aber heißt, wo es *in*-derWelt-*über*-die-Welt-*hinaus*-ist. Das ist nur möglich im Gleichmaß von Selbstheit und Wirheit im Lieben. Ist dieses Gleichmaß „gestört", so tritt vor unser Auge am einen Ende der Reihe Don Juan, der wesensmäßig Unproduktive, Heimat- und Ewigkeitslose, unerlöst Zweisame und in dieser Unerlöstheit „Glückliche", am andern Ende Amiel, der an seiner Unproduktivität Leidende, Heimatsuchende, unerlöst Einsame und in dieser Unerlöstheit „Unglückliche". Treiben wir die Grenzen noch weiter vor in das Gebiet des Menschseins als „psychotischen", so finden wir am einen Ende den „ideenflüchtigen Menschen" [23], das Menschsein in der Gestalt des „unproduktiven" Springens oder der Sprunghaftigkeit, auf der andern den „depressiven Menschen", das Mensch-

---

[22] Vgl. wiederum Leopold Ziegler, a. a. O. 28: „Liebe und Treue sind Früchte eines und desselben produktiven, eines und desselben kreativen Verhaltens". Dazu neuerdings Gabriel Marcel, La fidélité créatrice. Rév. philosophique II, 5.

[23] Vgl. L. Binswanger, Über Ideenflucht a. a. O.

sein in der Gestalt des „unproduktiven" Stehenbleibens, der völligen Ungeschichtlichkeit[24]. In beiden Gestalten ist der Eros heautón auxōn, der Sichselbstmehrer Eros, von der *Bild*fläche des Lebens verschwunden.

Aus all dem wird deutlich, daß der Überschwang der Liebe, im Gegensatz zum Liebesrausch und zur Liebesmystik, nicht Maßlosigkeit und Ausschweifung bedeutet, sondern ein immanentes Maß, eine strukturbedingte, ich-duhafte Norm- oder Gestalthaftigkeit darstellt. Wenn die Liebenden sich einander einräumen, sind sie nicht unendlicher „Raum und Weite" schlechthin im Sinne der *schlechten* Unendlichkeit, sondern „Heimat von Mir und Dir", und schon das heißt gestalthafte Unendlichkeit. Daß sie auf dem Grunde dieser Einräumung sich einander *schenken,* bedeutet schon eine Entfaltung dieser Einräumung und Ewigung der Wirheit in die liebesdialektische Bewegungsgestalt von Einsamkeit und Zweisamkeit, von Ich-*selbst* und Du-*selbst*. Wirheit. Daß die Liebenden diese Gestalthaftigkeit der Wirheit *nicht* als *Grenze* spüren, nicht als Widerstand empfinden und sich ihr nicht widersetzen, sondern sie sich frei begegnen lassen und als Norm freiwillig anerkennen, in dieser gestalthaften Begrenzung erfüllt sich erst das Wesen der Liebe als *Geschenk*. Mich Dir liebend einräumend gebe ich mich also nicht „räumlich" auf, so wenig wie Du Dich „räumlich" aufgibst; meine Sehnsucht, in Dir aufzugehen, zu verfließen und zu vergehen, findet seine „Grenze" [25] an dem immanenten Maß, der immanenten Norm der Heimat der Liebe, „in der" Ich nicht *bin,* ohne daß Du „in ihr" *bist*. Indem ich die Begrenzung und „Konsolidierung" Meiner-*selbst* durch Deine „Gegenwart", d. h. durch Dein Gegenwärtigen und Gegenwähren (Buber) als Geschenk annehme und anerkenne, werde Ich, statt liebend auszuschweifen, auf „Mich-*selbst*" zurückgewiesen. Und je mehr ich Dich liebe, desto „lieber" erfahre ich jene Begrenzung, wachse Ich-*selbst an* Dir (und umgekehrt). Aber auch je mehr ich *Dich-selbst* zu begrenzen (einzuhüllen) vermag, desto mehr wachse Ich-*selbst* wiederum an Dir, wie Du-*selbst* dann auch an mir wächst. Diese Ich-Du-Begrenzung im Sinne des Geschenks der Einsamkeit zeigt sich „im Gefühl" als Umhülltsein und Gewärtigt-werden von

---

[24] Vgl. die einschlägigen Arbeiten von Erwin Straus, E. Minkowski, V. E. von Gebsattel.

[25] Vgl. hiezu auch Simon Frank a. a. O. und Martin Buber a. a. O., sowie E. Grisebach: „Gegenwart" und „Freiheit und Zucht", wo die Grenze jedoch nicht im Sinne der Liebe, sondern in dem des „Zeitgesprächs" verstanden ist.

Dir und als Umhüllung und Gewärtigung Deiner, im Gespräch als Beanspruchtsein von Deiner Antwort und als Beantwortung Deiner, im Werk als Angewiesensein auf Deine Hilfe und als Anweisung durch meine Hilfe. In dieser *Selbstigung* im Lieben wird Liebe Freundschaft, „läßt" der reine Überschwang der Liebe „sich ein" in die *Welt* der Sorge, wandelt sich der ewige Augenblick der zweisamen Einsamkeit in die Geschichtlichkeit der zweisamen *Teilnahme* der Freundschaft. Wo jenes Gewärtigtwerden, Beanspruchtsein und Angewiesensein nicht mehr ist, wo kein Du mehr etwas von mir erwartet, wissen will oder „fordert", bin ich nicht mehr einsam, sondern allein, d. h. im erotischen Sinne tot. Daher ist es eine tiefe Einsicht der deutschen Romantik, daß wir nicht nur *mit jedem Freunde eine besondere Einsamkeit* haben, sondern auch, daß der, dem der Freunde viele gestorben sind, zuletzt den Tod stirbt von ihrer Hand. Aber auch hier hat die Romantik nicht das letzte Wort. Wo die Einbildungskraft der Liebe *genial* ist, mit andern Worten, wo sie sich in ihrem vollen phänomenalen Gehalt zeigt – und eine Wesensuntersuchung muß immer den *vollen* phänomenalen Gehalt im Auge haben –, hält sie auch den Tod vieler Freunde aus, wandelt sich selbst Ureinsamkeit nie in sich selbst verzehrendes Alleinsein, sondern vertieft sie sich zu um so lebendigerer Zweisamkeit. Ist doch das Da der Liebe, als ewiges und heimatliches, jenseits der weltzeitlichen Unterscheidung zwischen Da-*sein* und Da-*gewesen-sein*, ja Da-sein-*werden*, läßt sich doch Heimat und Ewigkeit der Liebe nie verstehen aus, geschweige denn verwandeln in Geschichtlichkeit der Sorge.

e) Die Geschichtlichkeit der Sorge und die Ewigkeit der Liebe.

„Nur wenn im Sein eines Seienden Tod, Schuld, Gewissen, Freiheit und Endlichkeit dergestalt gleichursprünglich zusammenwohnen wie in der Sorge, kann es im Modus des Schicksals existieren, d. h. im Grunde seiner Existenz geschichtlich sein" [1]. Läßt man diesen Satz gelten, dann kann von Geschichtlichkeit des liebenden Miteinanderseins nicht gesprochen werden; denn Tod, Schuld, Gewissen, Freiheit und Endlichkeit spielen hier keine *konstitutive* Rolle und haben jedenfalls einen anderen Sinn als „in der Sorge". Wenn also von Geschichtlichkeit der Liebe gesprochen werden kann, dann muß auch sie einen andern Sinn haben als die Geschichtlichkeit der Sorge.

---

[1] Heidegger, Sein und Zeit 385.

Es verhält sich hier wie überall, wo wir Sorge und Liebe einander gegenüberstellen: Liebe kann ohne Sorge nicht *sein;* sie ist aber *nicht selbst* Sorge, sondern *ist* nur als *Transzendieren der Sorge,* als *reiner* Überschwung, wie wir später sagen werden. Das gilt auch hinsichtlich der Geschichtlichkeit oder eigentlichen Schicksalhaftigkeit der Liebe, wie wir nunmehr zu erweisen haben, aber ohne das Thema auch nur im Entferntesten erschöpfen zu können.

Tod – als vorlaufende Entschlossenheit zur Möglichkeit der schlechthinnigen Daseins*unmöglichkeit,* also als (geworfenes) *Sein zum Ende* –, *Schuld* – als geworfenes, d. h. nicht von ihm selbst in sein Da gebrachtes, nie hinter seinen geworfenen Grund zurückkommendes und daher nie seiner mächtig werdendes, ihn aber doch übernehmen müssendes Sein, mit einem Wort als *Schuldigsein* –, *Gewissen* – als das angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein, als das Angerufensein auf das *eigene* Selbst –; *Freiheit* – als Freiheit zum Grunde, als Transzendenz oder *Abgrund* des Daseins –, *Endlichkeit* – als Endlichkeit der ursprünglichen Zeitlichkeit, als endliches Existieren „zwischen" Geburt und Tod – alle diese Themen bauen sich auf über einer Negation des Seins, über dem Nicht-Sein. Deshalb kann H e i d e g g e r mit Recht sagen: *„Die Sorge ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt"* (a. a. O. 285).

Schon aus dieser kurzen Zusammenstellung ist ersichtlich, v o n w o a u s H e i d e g g e r das Sein negiert und den Sinn der Nichtigkeit bestimmt: vom *eigentlichen Selbstsein* aus. Dieses ist das Positive, von dem aus das ihm Entgegengesetzte sich als Nichtigkeit erweist. Und zwar gibt es zweierlei dem eigentlichen Selbstsein Entgegengesetztes, erstens den *Grund,* in den das Dasein ohne Wissen und Willen des Selbst *geworfen* ist, den es also *nicht selbst* gelegt hat und dessen es *nie* mächtig wird, zweitens den *Wirbel* der uneigentlichen Alltäglichkeit, in dem das Dasein *sich verloren* hat und *von sich weg* lebt. Das erste Moment konstituiert die *Nichtigkeit der Geworfenheit* (und Faktizität), d. h. die ontologische Tatsache, daß das Dasein *nicht von ihm selbst* in sein Da gebracht ist, das zweite die „Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit", d. h. die ontologische Tatsache der *Verfallenheit* an die Mit- und Umwelt, an die *Bodenlosigkeit* des *Man-selbst*-seins. Das Dasein zeigt sich also in doppeltem Sinne grund- und bodenlos, nämlich in seinem Woher (dem Verhülltsein seines „Grundes") und in seinem Wohin (dem Verhülltsein seiner Eigentlichkeit). In beidem, in der Geworfenheit in den Grund und in der Geworfenheit in das Man, *befindet sich* das Dasein je schon. Die-

ses Befinden-in (vgl. das „Schon-sein-in" in der Strukturformel der Sorge) nennt Heidegger, wie wir wissen, die *Befindlichkeit* oder *Gestimmtheit* des Daseins. Als *eigentliches Selbst* hat das Dasein einerseits den Grund, dem es „ohne sein Zutun" überantwortet ist, zu übernehmen, hat es sein eigener geworfener Grund (tatsächlich) *zu sein;* anderseits hat es sich als eigentliches Selbst aus dem Verfallensein an die Welt, aus der *Flucht* und *Zerstreuung* in das Man auf sich selbst „zurückzuholen". In all dem besteht die geschichtliche Bewegtheit des Daseins, seine *Geschichtlichkeit.* Diese Geschichtlichkeit „bewegt" sich also wie gesagt in doppelter Richtung: von dem nicht selbst gelegten Grund, in dessen *Schwere* das Dasein ruht [2], zum Selbstsein, und von dem Man, in das er sich verloren hat, zum Selbstsein. Das eigentliche Selbst hat sich also zu behaupten sowohl gegen die Übermächtigkeit der Nichtigkeit des Grundes als auch gegen die Übermächtigkeit der Nichtigkeit der alltäglichen Welt.

Daß das Dasein als Sorge derart durchsetzt oder, wie wir auch sagen könnten, bedrängt ist von Nichtigkeit, das bezeichnet Heidegger nun auch als seine *„Schuld"* oder sein *Schuldigsein* [3]. Schuld bedeutet hier also nicht einen bestimmten Verstoß gegen ein bestimmtes ethisches Gesetz oder Sollen, sondern das unausweichliche, weil im Sein des Daseins gründende *Zurückbleiben* des Daseins hinter seinen *eigenen Möglichkeiten.* Dieses Zurückbleiben betrifft nun aber nicht nur die Geworfenheit des Daseins in bestimmte Möglichkeiten, sondern auch das *Sichverstehen* des Daseins aus bestimmten Möglichkeiten, den verstehenden *Entwurf.* Seinkönnend steht das Dasein „je in der einen oder anderen Möglichkeit, ständig ist es andere *nicht* und hat sich ihrer im existenziellen Entwurf begeben. Der Entwurf ist nicht nur als je geworfener durch die Nichtigkeit des Grundseins bestimmt, sondern *als Entwurf* selbst wesenhaft *nichtig".* Diese „Nichtigkeit gehört zum Freisein des Daseins für seine existenziellen Möglichkeiten. Die Freiheit aber *ist* nur in der Wahl der einen, d. h. im Tragen des Nichtgewählthabens und Nichtauchwählenkönnens der anderen" [4].

In der späteren Arbeit Heideggers „Vom Wesen des Grundes" spielt diese *Nichtigkeit des Entwurfs* eine zentrale Rolle. Der „Entwurf von Möglichkeiten" figuriert hier unter dem Titel des

---

[2] Welche Schwere ihm die Stimmung als *Last offenbar macht.* Sein und Zeit 284.

[3] Inwiefern in der Idee von „schuldig" der Charakter des *Nicht liegt,* dazu vgl. den ganzen § 58 in Sein und Zeit.

[4] Sein und Zeit 285.

stiftenden Gründens: „Der Entwurf von Möglichkeiten ist seinem Wesen nach jeweils reicher als der im Entwerfenden schon ruhende Besitz. Ein solcher eignet aber dem Dasein, weil es sich als entwerfendes inmitten von Seiendem befindet. Damit sind dem Dasein bereits bestimmte andere Möglichkeiten – und zwar lediglich durch seine eigene Faktizität – *entzogen*. Aber gerade dieser in der Eingenommenheit vom Seienden beschlossene *Entzug* gewisser Möglichkeiten seines In-der-Welt-sein-könnens bringt erst die ‚wirklich' ergreifbaren Möglichkeiten des Weltentwurfs dem Dasein als seine Welt *entgegen*. Der Entzug verschafft gerade der Verbindlichkeit des verbleibenden entworfenen Vorwurfs die Gewalt ihres Weltens im Existenzbereich des Daseins. *Die Transzendenz ist entsprechend den beiden Weisen des Gründens überschwingend-entziehend zumal.* Daß der jeweils überschwingende Weltentwurf nur im Entzug mächtig und Besitz wird, ist zugleich ein transzendentales Dokument der *Endlichkeit* der Freiheit des Daseins. Und bekundet sich hierin gar das *endliche* Wesen von Freiheit überhaupt?" [5].

Diese Ausführungen sind für den Fortgang unserer Untersuchung *von zentraler Bedeutung* und müssen daher wohl im Auge behalten werden! – Wir verstehen jetzt also, was das heißt: *„Das Dasein ist als solches schuldig"* (285), oder „Das Schuldigsein konstituiert das Sein, das wir Sorge nennen" (Sein und Zeit, 286 f.). Nur *auf Grund* dieses Schuldigseins ist das *Gewissen* möglich (nicht umgekehrt auf Grund des Gewissens das Schuldigsein, das wie gesagt nicht mit dem Aufsichladen einer bestimmten Schuld zu verwechseln ist).

Wir verstehen jetzt ferner, wieso H e i d e g g e r sagen kann, das Dasein stehe mit sich selbst zusammen in der *Unheimlichkeit*. Denn die Unheimlichkeit ist es, die das Dasein vor seine unverstellte Nichtigkeit bringt: „Sofern es dem Dasein – als Sorge – um sein Sein geht, ruft es aus der Unheimlichkeit sich selbst als faktisch-verfallendes Man-selbst auf zu seinem Seinkönnen. Der Anruf ist vorrufender Rückruf, *vor:* in die Möglichkeit, selbst das geworfene Seiende, das es ist, existierend zu übernehmen, *zurück:* in die Geworfenheit, um sie als den nichtigen Grund zu verstehen, den es in die Existenz aufzunehmen hat. Der vorrufende Rückruf des Gewissens gibt dem Dasein zu verstehen, daß es – nichtiger Grund seines nichtigen Entwurfs in der Möglichkeit seines Seins stehend – aus der Verlorenheit in das Man sich zu ihm selbst zurückholen soll,

---

[5] Vom Wesen des Grundes, Husserlfestschrift 1929, 104.

d. h. *schuldig ist.*" „Das verstehende Sichvorrufenlassen auf diese Möglichkeit schließt in sich das *Freiwerden* des Daseins für den Ruf: die Bereitschaft für das Angerufenwerdenkönnen. Das Dasein ist rufverstehend *hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeit.* Es hat sich selbst gewählt" (287).

Wir sehen immer deutlicher, worum es Heidegger hier geht, nämlich um die *Selbstheit des Daseins im Handeln.* Hierin erblickt er, wie er im Wesen des Grundes (110) im Vorbeigehen einmal sagt, *das Herz des Daseins.* Auch wir sprechen, wenn auch in einem ganz anderen Sinne, vom Herz des Daseins oder besser vom Dasein als Herz. Dieses „Herz" erblicken wir aber nicht in der Selbstheit des Daseins im Handeln, sondern in der *Wirheit des Daseins im Lieben.* Daß es sich hier nicht um eine bloße Meinungsverschiedenheit handelt, sondern um eine ontologisch begründete Differenz, geht daraus hervor, daß von der Selbstheit des Daseins im Handeln kein (ontologischer) Weg zur Wirheit des Daseins im Lieben führt, wohl aber umgekehrt von der Wirheit im Lieben zur Selbstheit im Handeln!

Es ist nun aber von größtem Interesse, auch für die Psychologie und Psychopathologie, das treibende Motiv aufzudecken, das der Frage nach der Geschichtlichkeit des Daseins bei Heidegger zugrunde liegt. Es ist dasselbe, das ihn in seiner gesamten Ontologie leitet, das Bestreben nämlich, hinter die übliche Spaltung des Seins in Ich und Welt, in Subjekt und Objekt zurückzugreifen, das Sein einheitlich zu verstehen als *In-der-Welt-sein* („Sorge") und zu zeigen, wie in *diesem* Sein Selbstheit und Weltlichkeit *ursprünglich* gründen. Ich und Welt, Subjekt und Objekt, erweisen sich so als abgeleitete, vergegenständlichte Begriffsbildungen einseitiger wissenschaftlicher „Weltorientierung" (Jaspers), desgleichen aber auch Subjektivismus und Objektivismus überhaupt. Wie der *Welt-Raum* und die *Welt-Zeit* nur verstanden werden können als „einseitige", d. h. lediglich die Weltlichkeit des In-der-Welt-seins betreffende „Ausschnitte" aus dem ganzen Dasein, so auch die *Welt-Geschichte,* natürlich nicht im Sinne der sich auf unserem Erdball abspielenden Weltgeschichte, sondern im Sinne von *weltlicher Geschichtlichkeit.* Und wie notwendigerweise jeder Art von Welt-Räumlichkeit und -Zeitlichkeit ein bestimmter Modus von Selbstheit „entsprechen" muß, so auch hier. Nicht mehr kann es sich jetzt handeln um die Gegenüberstellung von „äußerer" Welt- und „innerer" Lebensgeschichte und um die Frage nach dem „Zusammenhang" beider, vielmehr ist einzusehen, daß und wie beide Arten von Geschichtlichkeit in der einheitlichen Struktur des

In-der-Welt-seins gründen [6]. Ebensowenig kann hier also auch die Rede sein von einer Gegenüberstellung von äußeren *Geschehnissen* und inneren *Erlebnissen* oder gar „Vorstellungen" *in* einem Subjekt. Vielmehr geht hier alles aus von der schon von Hegel so klar formulierten Einsicht, daß „die Individualität" ist, was *ihre* Welt *als die ihre* ist [7].

Reine Welt-Geschichte (im genannten Sinn) ist also ebensosehr eine (historische) Abstraktion, wie reine innere Lebens- oder Individualitätsgeschichte eine (psychologische) Abstraktion ist. Wir haben einzusehen, daß ein „nachträglicher" Zusammenhang von äußerer und innerer Lebensgeschichte und umgekehrt, nur im rein gegenständlichen und insbesondere wissenschaftlichen Urteil zu *stiften* möglich ist, daß dieses Urteil aber auch hier „den Grund nicht erreicht"; denn „im Grunde" handelt es sich gar nicht um einen Zusammenhang von ursprünglich Getrenntem, sondern um eine unlösliche Einheit. Aber damit nicht genug! Wir haben einzusehen, daß genau dasselbe auch gilt von dem „Zusammenhang" der Erlebnisse unter sich in der „Abfolge" des Erlebniszusammenhangs. Die Frage nach diesem Zusammenhang war ja schon das Grundproblem, um das Diltheys Denken sich in unablässiger Wiederholung abmühte. Heidegger, auf Diltheys Problemstellung fußend, greift hier aber energisch über ihn hinaus. „Die Frage", so sagt er, „kann nicht lauten: wodurch gewinnt das Dasein die Einheit des Zusammenhangs für eine nachträgliche Verkettung der erfolgten und erfolgenden Abfolge der ‚Erlebnisse', sondern: in welcher Seinsart seiner selbst *verliert es sich nicht so, daß es sich gleichsam erst nachträglich aus der Zerstreuung zusammenholen und für das Zusammen eine umgreifende Einheit sich erdenken muß*" [8]. Die Frage ist also wieder die nach der Möglichkeit der *Selbstheit im Handeln,* im Gegensatz zur Möglichkeit der „selbst-verlorenen" Verfallenheit an und Zerstreuung in die Welt des Alltags und in das Welt-Geschichtliche überhaupt. Für unsere eigene Untersuchung ist diese Frage und ihre Beantwortung um so

---

[6] *„Mit der Existenz des geschichtlichen In-der-Welt-seins ist Zuhandenes und Vorhandenes je schon in die Geschichte der Welt einbezogen."* Vgl. hiezu schon L. Binswanger, Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte, Mon.schr. f. Psych. u. Neur. 1928, LXVIII, und Geschehnis und Erlebnis, Mon.schr. f. Psych. u. Neur. 1931, LXXX.

[7] Vgl. Phänomenologie des Geistes (ed. Lasson 2) 203, ferner 201 ff., 253 ff. und sonst. Nur darf dieser Satz nicht mehr im Sinne des Idealismus und erst recht der Hegel'schen Logik des Geistes verstanden werden, sondern sein ontologischer Gehalt muß einleuchten.

[8] Sein und Zeit 390.

wichtiger, als *wir* ja dauernd fragen, *in welcher Seinsart seiner selbst das Dasein sich nicht so verliert, daß es sich als Mich und Dich gleichsam erst nachträglich aus der Zerstreuung zusammenholen und für das Zusammen eine umgreifende Einheit sich erdenken muß.*

Die Antwort auf H e i d e g g e r s Frage kennen wir längst. Die gesuchte Seinsart ist die der vorlaufenden Entschlossenheit, die das Sein zum Tode in die *eigentliche Existenz* bringt. Das Geschehen dieser Entschlossenheit aber interpretiert H e i d e g g e r als *eigentliche Geschichtlichkeit.* Und aus dieser Interpretation gewinnt er die Antwort auf die Frage nach jener Seinsart: In der eigentlichen Geschichtlichkeit ist die ursprüngliche, unverlorene, *eines Zusammenhangs unbedürftige* Erstrecktheit der ganzen Existenz zu erblicken.

Um diese Antwort richtig zu verstehen, haben wir uns noch einmal mit der *Entschlossenheit* des Daseins, und zwar im Zusammenhang mit der *Geworfenheit,* zu beschäftigen: „Die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt, erschließt die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe,* das sie als geworfene *übernimmt*" (385). „Je eigentlicher sich das Dasein entschließt, d. h. unzweideutig aus seiner eigensten, ausgezeichneten Möglichkeit im Vorlaufen in den Tod sich versteht, um so eindeutiger und unzufälliger ist das wählende Finden der Möglichkeit seiner Existenz. Nur das Vorlaufen in den Tod treibt jede zufällige und ‚vorläufige' Möglichkeit aus. Nur das Freisein *für* den Tod gibt dem Dasein das Ziel schlechthin und stößt die Existenz in ihre Endlichkeit. Die ergriffene Endlichkeit der Existenz reißt aus der endlosen Mannigfaltigkeit der sich anbietenden nächsten Möglichkeiten des Behagens, Leichtnehmens, Sichdrückens zurück und bringt das Dasein in die Einfachheit seines *Schicksals.* Damit bezeichnen wir das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit *überliefert*" (384).

Wir sehen also, daß Schicksal, Geschichtlichkeit überhaupt, hier verstanden wird aus der Zeitlichkeit im Sinne der Sorge: „Schicksal als die ohnmächtige, den Widrigkeiten sich bereitstellende Übermacht des verschwiegenen, angstbereiten Sichentwerfens auf das eigene Schuldigsein verlangt als ontologische Bedingung seiner Möglichkeit die Seinsverfassung der Sorge, d. h. die Zeitlichkeit" (385). Und im Anschluß hieran kann H e i d e g g e r dann den eingangs dieses Abschnittes zitierten Satz aussprechen: „Nur wenn

im Sein eines Seienden Tod, Schuld, Gewissen, Freiheit und Endlichkeit dergestalt gleichursprünglich zusammenwohnen wie in der Sorge, kann es im Modus des Schicksals existieren, d. h. im Grunde seiner Existenz geschichtlich sein" (ebd.).

Wir selbst lassen diesen Satz gelten, sofern er das In-der-Welt-sein aus der „Zeitlichkeit" und damit aus der Freiheit der Transzendenz versteht, nicht gelten, sofern Transzendenz und Sorge identifiziert werden. Mit andern Worten: Heideggers Auffassung der Geschichtlichkeit gilt für die Transzendenz im *Modus der Sorge,* aber nicht für die Transzendenz im *Modus der Liebe!* Infolgedessen bleibt die Frage, ob und inwiefern man auch von einer Geschichtlichkeit „der Liebe" sprechen kann und wie sie phänomenologisch herauszuarbeiten ist, noch ganz offen.

Die „grundlegende" Bedeutung der Zeitlichkeit für die Geschichtlichkeit des In-der-Welt-seins als Sorge liegt darin, daß nur in ihr die Möglichkeit liegt, das existenzielle Sein-können, darauf das Dasein sich *entwirft, ausdrücklich* aus dem *überlieferten* Daseinsverständnis zu holen. Das ist nun eine Möglichkeit, die dem Dasein als Liebe „nie in den Sinn kommt". Selbstverständlich lebt auch die Liebe je in einem überlieferten Liebesverständnis oder Liebesentwurf: wir leben die Liebe „heute" anders als die Zeit der Renaissance oder Reformation, der Aufklärung, des Sturms und Drangs, des Pietismus, der Scholastik, der Klassik oder der Romantik, anders als die Griechen, die Römer oder gar der Orient sie leben; ja jede Generation lebt Liebe wieder anders. Der Tatsache dieser historischen Wandelbarkeit des „Liebeserlebnisses" widerspricht aber keineswegs die Unwandelbarkeit des phänomenologisch-anthropologischen Tatbestandes oder Wesens (eidos) der Liebe an und für sich, des reinen phänomenalen Gehalts des liebenden Miteinander*seins* und seines Gegensatzes zu allem, was Sorge heißt. Zu diesem phänomenalen Wesensgehalt gehört nun auch, daß das Dasein als Liebe, sofern es wirklich Liebe *ist,* sein Liebesverständnis keinesfalls *ausdrücklich* aus der Überlieferung holt, auch nicht im Sinne der sogenannten erwidernden Wiederholung, von der gleich die Rede sein wird.

Die *ausdrückliche* Überlieferung, d. h. der ausdrückliche Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins, nennt Heidegger die Wiederholung. „Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit – daß das Dasein sich seinen Helden wählt – gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit; denn in ihr wird allererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wiederholbaren frei macht" (385). Man

sieht, diese ausdrückliche oder eigentliche Wiederholung ist keineswegs ein bloßes Wiederbringen des Vergangenen, noch ein „Zurückbinden der ‚Gegenwart' an das ‚Überholte' ", noch erst recht ein bloßes Nachahmen. „Die Wiederholung *erwidert* vielmehr die Möglichkeit der dagewesenen Existenz". Als solche ist sie derjenige Modus der sich überliefernden *Entschlossenheit,* durch den das Dasein *ausdrücklich* als *Schicksal* existiert. Nach allem, was wir von der Entschlossenheit als dem eigentlichen Sein zum Tode wissen, überrascht es uns nun nicht mehr, wenn Heidegger den verborgenen Grund der Geschichtlichkeit des Daseins im eigentlichen Sein zum Tode, d. h. in der *Endlichkeit der Zeitlichkeit* erblickt. Und da in der Entschlossenheit das vorlaufende Sichüberliefern an das Da des *Augenblicks* oder an die *„Situation"* liegt, wird dieser Augenblick, diese Situation, zum *Schicksal.* „In ihm gründet mit das Geschick, worunter wir das Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen verstehen. Das schicksalhafte Geschick kann in der Wiederholung ausdrücklich erschlossen werden hinsichtlich seiner Verhaftung an das überkommene Erbe. Die Wiederholung macht dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar" (386). Anders ausgedrückt: „Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden läßt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen *Übermacht* seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur ‚ist' im Gewählthaben der Wahl, die *Ohnmacht* der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu werden" (384). Das schicksalhafte Dasein „beschränkt" sich aber natürlich keineswegs auf das eigene Schicksal; denn da es als In-der-Welt-sein wesenhaft im Mitsein mit Anderen existiert, „ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*". Damit bezeichnet Heidegger „das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes". „Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, so wenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vornhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner ‚Generation' macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus" (384).

Hier wird wiederum sehr deutlich, wie man ontologisch zwar die „Gemeinschaft", das Volk, die Generation, den Kampf aus dem In-der-Welt-sein als Sorge verstehen kann, nicht aber die Liebe; denn Liebe ist noch mehr und noch etwas anderes als „das Ge-

schehen des Daseins im Mitsein mit Andern"! Das heißt wiederum nicht, daß das Dasein als Liebe, das *liebende* Miteinandersein, „beziehungslos" *neben* dem „Miteinandersein" im Sinne des sorgenden und fürsorgenden „Mitseins mit Andern" sein könne. Ganz abgesehen von den vielfachen „Vereinigungen", welche Liebe und Sorge eingehen in der Pädagogik, in der Psychotherapie und im alltäglichen Leben, *ist* auch Liebe selbst nur *da* „im Verein" mit Sorge, anders ausgedrückt, vermag das Dasein *als unendliches nur da zu sein, sofern es endlich ist!*

Daraus darf aber wiederum nicht geschlossen werden, daß deswegen der endlichen Sorge, dem Dasein als In-der-Welt-sein, das anthropologisch-ontologische Primat zukomme; wäre dies der Fall, so müßte Liebe aus der Sorge verstanden werden können. Vielmehr gebührt der Liebe jenes Primat insofern, als sich in ihr „das Dasein" als *eines* oder als *das Eine* durch die Sorge und alle endliche Problematik und *trotz* ihrer kundgibt. Die relative Schwäche dieser „Kundgabe" gegenüber dem Sichvordrängen der Sorge „im menschlichen Leben" bildet in ontologischer Hinsicht keinen Gegengrund. Wir können uns ein Sein wenigstens vorstellen, in dem das Miteinandersein von Mir und Dir nicht beschränkt wäre auf die Liebe der Geschlechter, der Freunde, der „Blutsverwandten", sondern „umfassender" wäre und die Sorge stärker zurückdrängte. Das Dasein auf unserer Erde, das einzige, das wir kennen, *ist* nun einmal in der Weise dieser Beschränkung, dieser eigentümlichen „Verteilung" der „Seinsprinzipien in ihm". Auf die Herausarbeitung der ontologischen *Prinzipien* als solcher kann das alles aber keinen Einfluß haben.

Fragen wir uns nun, welche „Idee" dem H e i d e g g e r schen, in jeder Hinsicht fundamentalen philosophischen Seinsentwurf als Sorge in letzter Linie zugrunde liegt, so müssen wir antworten: die Idee der *Macht,* natürlich nicht im Sinne einer irgendwie gearteten bestimmten Macht, sondern im Sinne der *Mächtigkeit* überhaupt. So sehr die Transzendenz hier auch aus der Zeit oder besser als Zeitlichkeit verstanden wird, so wenig genügen doch Sein und Zeit zu seinem Verständnis. Was überall hindurchblickt, ist die *Macht.* Schon die Sorge als solche, als Grundstruktur des Daseins, ist Macht, nämlich *Übermacht* – als übermächtiger oder überwältigender Daseins*grund, Ohnmacht* – als *Ausgeliefertsein* an oder *Geworfenheit* in diesen Grund, *Bemächtigung* des Daseins – als *Übermacht* seiner endlichen Freiheit in der Existenz. Übermacht, Ohnmacht, Bemächtigung sind hier die eigentlichen *Daseinsmächtigkeiten. Eigentlich* Mensch wird der *Mensch hier als um die Macht über*

sein Dasein kämpfender [9]. Statt Macht oder Mächtigkeit vernehmen wir vielfach aber auch Ausdrücke aus der sprachlichen Sphäre der *Kraft:* das Dasein bleibt dauernd im *Wurf* oder *Wirbel,* in den es *geworfen* ist, es ver*fällt* an die Welt; der Grund enthüllt sich als *Schwere;* diese Schwere offenbart sich dem Dasein (in der Stimmung) als *Last* usw. Auch die Nichtigkeit, von der die Sorgestruktur durchsetzt ist, bestimmt sich von dem Gedanken der Macht aus, nämlich als Macht, deren das Dasein „ursprünglich" *nicht mächtig* ist. „Im Verhalten zum Seienden, das der Mensch nicht selbst ist", so lesen wir auch noch in H e i d e g g e r s Schrift über Kant und das Problem der Metaphysik (218), „findet er das Seiende schon vor als das, wovon er getragen wird, worauf er angewiesen ist, dessen er im Grunde bei aller Kultur und Technik nie Herr werden kann. *Angewiesen* auf das Seiende, das er nicht ist, ist er zugleich des Seienden, das er je selbst ist, im Grunde *nicht mächtig*".

Fragen wir uns demgegenüber, welche „Idee" dem Seinsentwurf des Daseins als *Liebe* zugrunde liegt, so ist es sicherlich am wenigsten die Idee der Macht. Liebe will nicht herrschen und sich nicht bemächtigen, weder des eigenen Daseins, noch Deiner, noch Unserer. Zwar *kämpft* „Liebe" und hat das Geschehen dieses Kampfes seine (weltliche) Geschichte; aber was in ihr kämpft und geschichtlich wird, ist nicht die Liebe selbst, sondern die (endliche) Sorge, der es um Erhaltung oder Rettung einer endlichen Liebe geht; zwar *leidet* „Liebe" und hat das Geschehen dieses Leidens seine (weltliche) Geschichte; aber wer in der Liebe leidet und geschichtlich wird, ist wieder der Mensch als sorgender, als um den endlichen Bestand der Liebe *sich* sorgender. Zwar sprechen wir von einem *Sieg der Liebe;* aber wo die „Liebe" im endlichen Macht-Kampf siegt und dieser Sieg „Geschichte wird", siegt sie kraft der „mit ihr verbündeten" endlichen Macht der Sorge. Wo Liebe als solche leidet, kämpft, siegt, bekommen Kampf, Leiden und Sieg einen ganz neuen Sinn (vgl. unten Liebe und Tod). In diesem („neuen") Sinn kann Liebe im Sinne der Sorge leiden und unterliegen, im Sinne der Liebe selbst aber siegen, kann Liebe im Sinne der Sorge siegen, im Sinne der Liebe selbst aber untergehen. Geburt, Tod, Schuld, Gewissen bilden für die Liebe keine Grenzen ihrer „Macht", gerade deswegen, weil *ihre* „Macht" nicht Macht ist im Sinne der Sorge, aber auch nicht etwa weil sie das Gegenteil wäre von Macht, nämlich Schwäche; sondern was der Liebe *als Liebe* „zum Sieg verhilft",

---

[9] Schon hieraus geht hervor, daß es sich hier um etwas ganz anderes handelt als bei N i e t z s c h e s „Wille zur Macht".

ist etwas, das „jenseits" liegt des Gegensatzes von Kraft und Schwäche, in einer ganz anderen Daseinsstruktur. Diese Struktur kennt ebensowenig wie den Gegensatz von Sieg und Niederlage, den von Glück und Unglück, von Schmerz und Freude, ja von Leben und Tod. Im ewigen Augenblick der Liebe „fallen" diese Gegensätze, wie im *Heraklit*ischen Logos, aber in einer ganz anderen, nämlich der erotischen Dialektik, „zusammen". „Die Entbehrungen und Schmerzen der Liebe sind", um mit Jean Paul[10] zu reden, „eben selber Erfüllungen und Freuden, und geben Trost, und brauchen keinen, so wie die Sonnenwolken eben das Leuchten der Sonne erzeugen und die Erdenwolken vertreiben". Das Fürchten ist hier „selber" Seligkeit, das Zagen „selber" Wagen (vgl. oben p. 82). „Wo das Unendliche *ganz* eintritt", so hat es Rilke, wie wir bereits hörten (p. 95 [1]), ausgedrückt, „(sei es als Minus oder Plus), fällt das Vorzeichen *weg*, das, ach, so menschliche, als der vollendete Weg, der nun gegangen ist, – und was bleibt, ist das Angekommensein, *das Sein!*" –

Untersuchen wir die Struktur des Daseins, die es *ermöglicht*, daß Entbehrungen Erfüllungen, Schmerzen Freuden sind, daß Furcht Seligkeit, Zagen Wagen ist, daß Glück und Unglück, Leben und Tod, Niederlage und Sieg eins sind, so brauchen wir uns nur wieder des Instruments zu bedienen, das Heidegger selbst uns in die Hand gegeben hat.

Wie das Dasein überhaupt, so hat auch das Dasein als Liebe seinen *Grund* nicht selbst gelegt; zwar ist es ihm auch *überantwortet*, jedoch hat es sich seiner nicht zu *bemächtigen*. Im Gegensatz zum Dasein als Sorge ist dem Dasein als Liebe dieser Grund *nicht* das „unheimliche" überwältigende und übermächtigende Nichts, in das es geworfen ist und dem es sich selbst, vom angstbereiten Gewissen in heroische Vereinzelung zurückgerufen, entgegenzuwerfen hat, um *sein* zu *können*, sondern dieser Grund ist ihm „heimliche" Geborgenheit, schützende Heimat, mit der es, in liebender Begegnung aus der Vereinzelung zurückgerufen, *vertraut* ist und in der es – vertrauend – *ist*.

Der „Grund" hat hier nicht den Charakter des die Existenz unheimlich *beherrschenden*, sie vor ihr Nicht-sein stellenden und nur im geschichtlichen Werden zu überwindenden „Negativen", sondern den des dem Dasein *winkenden*, es *lockenden* (vgl. oben p. 84) und *empfangenden* „Positiven"; dieser Grund ist nicht die Nichtigkeit, die im Kampf des geschichtlichen Werdens zu *über-*

---

[10] Flegeljahre (Reclam), 257.

winden ist, sondern die heimatliche „Grundlage", in die das Dasein im ewigen Augenblick der Liebe „eingeht".

So wären die Strukturen von Liebe und Sorge wechselseitig von der Geschichtlichkeit aus zu erhellen. Nun wissen wir aber, daß es in der Liebe nicht um das Herz des Daseins im Sinne der *Selbstheit* im Handeln, sondern um das Herz des Daseins im Sinne der *Wirheit* im Lieben geht. Insofern diese Wirheit die Existenz zwar wesentlich modifiziert, die existenzielle Bereitschaft als solche aber doch keineswegs ausschließt, kompliziert sich die Struktur der Liebe gegenüber der der Sorge wesentlich.

Nach der (eigentlichen) Geschichtlichkeit des Daseins fragen, heißt für H e i d e g g e r, wie wir sahen, nach einer Seinsart des Daseins im Sinne der ursprünglichen Erstrecktheit der Existenz fragen, mit andern Worten, nach einer solchen Seinsart, die uns der Notwendigkeit überhebt, das Dasein gleichsam erst nachträglich aus der Zerstreuung zurückzuholen und zu der Abfolge derart „zerstreuter" „Erlebnisse" einen Zusammenhang im Sinne einer sie umgreifenden Einheit nachträglich zu *erdenken* (vgl. oben p. 143). Die Antwort auf diese Frage lautete: Eine solche Seinsart ist die *Entschlossenheit* des Selbst *gegen* die Unständigkeit der Zerstreuung des Daseins in das Man und gegen seine Verlorenheit an das Welt-Geschichtliche und *für* die Ständigkeit des Daseins als Schicksal, in der es *augenblicklich* ist für das Welt-Geschichtliche seiner *jeweiligen Situation*. In dieser Seinsart, als der eigentlichen „Selbstheit im Handeln" erblickt H e i d e g g e r das „Herz des Daseins"; sie konstituiert die *Treue* der Existenz zum eigenen Selbst.

Demgegenüber fragen *wir* nach einer Seinsart des „Daseins" im Sinne einer ursprünglichen Erstrecktheit „seiner selbst", die uns der Notwendigkeit überhebt, das „Dasein" gleichsam erst nachträglich aus der Zerstreuung in einzelne Existenzen zurückzuholen und zu dem „Zusammen" derart zerstreuter Existenzen nachträglich einen Zusammenhang im Sinne einer sie umgreifenden Einheit zu *erdenken!* Die Antwort auf diese Frage lautet: Eine solche Seinsart ist die Vertrautheit des Wir mit dem Grunde des Daseins, entgegen der Unständigkeit der Zerstreuung des Grundes in die Selbstheiten und seine Verlorenheit an die Sorge um das jemeinige Selbst, und *für* die Ständigkeit des Grundes im ewigen („zeitlosen") Augenblick der Wirheit im Lieben. Diese Wirheit ist also nicht ein nachträglich ersonnenes Band, das das Zusammen einzelner Existenzen, fensterloser Monaden oder personaler Aktzentren „erklären" soll, sondern eine ursprüngliche Seinsart des „Daseins", der gegenüber die „Erstrecktheit der ganzen Existenz", die Selbstheit, ja die Indi-

vidualität überhaupt als etwas Sekundäres erscheinen. Das Seinsverständnis, um das es sich hier handelt, ist ein rein phänomenologisch-ontologisches. Es darf nicht verwechselt werden mit der „lebensphilosophischen" Idee des Lebens oder mit der lebensphilosophisch-romantischen Verabsolutierung der Liebe in einen kosmogonischen Eros im Sinne von K l a g e s , mit der neuplatonischen Erhebung der Liebe zu einer unmittelbaren Schau Gottes, mit der christlichen Verabsolutierung der Liebe in einen persönlichen Gott, mit der mythischen Überlieferung vom Ewigen Menschen oder der metaphysisch-logischen Verwandlung der Liebe in die Dialektik des absoluten Geistes [11]. Man darf sich aber nicht wundern, wenn man Wesensausdrücke aus diesen Lehren in der ontologischen Analyse der Liebe wiederfindet; sind jene Lehren doch alle erst „möglich", weil das Dasein im Grunde seines Seins, „abgründiger" noch als Selbstheit, Eines, Einheit ist. Tiefer als die Treue der Existenz zum eigenen Selbst gründet die Treue des Daseins zu seiner Einheit in der Seinsgestalt der liebenden Wirheit. Das Augenblicklichseinkönnen der Existenz für das Weltlich-Geschichtliche ihrer jeweiligen Situation ist nicht der Gipfel des Seins. „Unter" wie „über" diesem Seinkönnen des Daseins in der Jeweiligkeit des weltgeschichtlichen Augenblicks – wenn auch keineswegs gleichgültig gegen es – steht das Seinkönnen in der „Ewigkeit" des Augenblicks der Liebe. Das Dir-selbst-getreu-sein wird getragen sowohl als überwölbt von dem Uns-selbst-getreu-sein, von der Treue des Daseins zu seiner Einheit in der Wirheit. Aus deiner Versenktheit in Dich als eigenes Selbst oder in Mich als „dein zweites Selbst" und aus meiner Verlorenheit in Mich als mein eigenes Selbst oder in Dich als „mein zweites Selbst" [12], also aus der selbstgewonnenen eigentlichen wie aus der selbst-vertauschten *ver*-liebten Selbstheit, holt das Dasein *Uns* zurück in die *Wirheit,* in das Sein als Unseres. Diese Wirheit „überdauert" nicht nur die Jeweiligkeit des weltgeschichtlichen Entschlusses, sondern hebt ihn erst in die eigentliche Dauer, in den ewigen Augenblick der Liebe. Gründend in dieser Dauer „dauern" die weltzeitlich kurze Spanne bis zum Tod im Getümmel des Gefechts und die weltzeitlich lange Abgeschiedenheit im Kloster „gleich lang". Daß die Liebe nicht nur zu

---

[11] Vgl. zu dieser Verwandlung T h. H a e r i n g , Hegel I.

[12] Vgl. zu dieser landläufigen Redensart auch S h a k e s p e a r e , Die beiden Veroneser III, 1:

„Ha! Lieber tot als leben auf der Folter!
Zu sterben, ist von mir verbannt zu sein,
Und Silvia ist ich selbst; verbannt von ihr,
Ist selbst von selbst, o tödtliche Verbannung!"

entscheiden, sondern zu siegen vermag über Leben und Tod, verdankt sie ihrer über-weltzeitlichen wie über-welträumlichen, das Dasein als Sorge „noch einmal" transzendierenden Über-Zeitigung und Über-Räumlichung. Wie das Dasein nur auf dem „Umweg über die Welt" zum eigenen Selbst kommt, so kommt es nur auf dem „Umweg" über die „Ewigkeit" und „Unendlichkeit" zum eigentlichen Wir.

Um auf dem Umweg über die Welt zum eigenen Selbst zu kommen, muß das Dasein, wie wir sahen, im geschichtlichen Horizont der Mächtigkeit und ihrer „Kehrseite", der Nichtigkeit, stehen; nur in diesem Horizont lassen sich Weltlichkeit, Endlichkeit (Nichtigkeit), Existenz und Selbstheit als ontologische Strukturganzheit, als Sorge also, überblicken und verstehen. Demgegenüber erhebt sich nun immer dringender die Frage nach demjenigen Horizont, in dem das Dasein stehen muß, um auf dem Umweg über die Ewigkeit zum eigentlichen Wir zu kommen. Es ist die Frage nach der (die Struktur der Sorge überhöhenden und modifizierenden) ontologischen Struktureinheit des Daseins als Unendlichkeit, Ewigkeit und Wirheit: des Daseins als Liebe:

Auch das Dasein als Liebe, ja es erst recht, „weiß", wie wir sahen, daß es den „Grund" *selbst nicht* gelegt hat. Gleichwohl ruht es nicht in seiner *Schwere* und macht die Stimmung ihm diese Schwere nicht als *Last* offenbar [13]. Auch das Dasein als Liebe „steht" mit diesem seinem Grund „zusammen", aber nicht in der *Unheimlichkeit* und *Ohnmacht* der es vereinzelnden *Angst*, in der sich die *Unbedeutsamkeit* der Welt im Sinne der *Nichtigkeit* des Besorgbaren enthüllt [14]. Das Nichtselbstgelegthaben des Grundes bedeutet für das Dasein als Liebe nicht Ohnmacht und nicht ein Zurückbleiben hinter seinen Möglichkeiten (= Schuldigsein), überhaupt keine Nichtigkeit mehr, sondern deren diametralen Gegensatz, die Daseins- oder „Lebens"-*Fülle:*

Es gibt nämlich *eine* Möglichkeit des Seins des Daseins, in der es sich *seiner Nichtigkeit als Nichtigkeit des Grundes bewußt* sein

---

[13] Wenn gerade die „Gehobenheit" der Stimmung diesen ontologischen Lastcharakter zu offenbaren vermag, wie Heidegger einmal sagt, so zeigt dies erst recht, daß liebende Gestimmtheit *nicht* mit Gehobenheit der Stimmung verwechselt werden darf. Das Himmelhochjauchzend-Zutodebetrübt trifft zu für die Gehobenheit und Gedrücktheit des *Ver*liebtseins, aber nicht für die „Gestimmtheit" des liebenden Miteinanderseins, für das, wie wir immer wieder sehen werden, beide Extreme im „Angekommensein" „aufgehoben" sind.

[14] Vgl. Sein und Zeit, 343: „Die in der Angst erschlossene Unbedeutsamkeit der Welt enthüllt die Nichtigkeit des Besorgbaren, d. h. die Unmöglichkeit des Sichentwerfens auf ein primär im Besorgten fundiertes Seinkönnen der Existenz".

kann und sie gleichwohl *nicht als solche*, d. h. nicht als Übermacht, Schwere, Schuld und Last *verstehen* und „empfinden" muß. Das ist die Möglichkeit der *Be-Gabung*, der bereitwilligen *Empfängnis* des nichtselbstgelegten Daseinsgrundes als *Gabe, Geschenk* oder *Gnade:*

„Ach! nur im Augenblick, im letzten, stieg mir ein Leben
Unvermutet in dir, wie von den Göttern, herab."

(Goethe in Alexis und Dora.)

In diesem Seinsmodus *„steht"* das Dasein mit dem Dasein nicht *„zusammen"* in der Unheimlichkeit der Angst, in der sich die Unbedeutsamkeit der Welt und die Nichtigkeit des Besorgens enthüllt, so daß das Dasein, nichts findend, woraus es sich verstehen könnte, ins Leere greift, vielmehr „schaut" hier das Dasein dem Grunde „ins Auge", *hält* und *gibt* es *sich* ihm *hin* in der *Heimlichkeit* der *Empfängnis*, in der nun auch die weltliche Bedeutsamkeit als solche und der Sinn des Besorgens überhaupt sich wandeln. Hier *versteht* sich das Dasein gerade nicht aus der Welt (des Besorgens), sondern aus seinem Grunde als Gabe, Geschenk oder Gnade [15]. Was hier „herabsteigt", wem es ins Auge blickt und sich hingibt, und von wem es be-gabt, beschenkt, begnadet wird, von wem aus es sich also versteht, ist nicht die Welt, auch nicht die Existenz, sondern ist das Dasein oder „Leben" selbst als heimatliches Du – *bist Du*. Hier „greift" das Dasein nicht ins Leere, in das Nichts der Welt, aber auch nicht in *deren* Fülle, sondern, wem es hier „die Hand entgegenstreckt", ist das Dasein selbst als Du – *bist Du*. Dasein wird hier nicht von sich selbst als dem Rufer des Gewissens in die Vereinzelung der Existenz vorgerufen, sondern von sich selbst als dem Geber der Gabe, mit der (gebend-empfangenden, empfangend-gebenden) Wirheit begabt oder beschenkt; denn wo von Gabe und Geschenk [16], Begabung und Begnadung

---

[15] Sogar der unchristlich-freie Geist Shakespeares spricht es aus – und zwar durch den Mund einer der wenigen Gestalten, in denen er sich selbst darstellt:

„Und wer mag Liebe trennen von der Gnade (charity)?"

(Biron in Verlorne Liebesmüh IV, 1.)

[16] Wenn in dem fälschlich Diderot zugeschriebenen Traité des passions der Madame d'Arconville in Übereinstimmung mit Diderot und Rousseau behauptet wird, Liebe beruhe auf dem Physischen „als Geschenk der Natur" (vgl. Kluckhohn a. a. O. 45), und wenn diese Redewendung auch uns Heutigen geläufig ist, so beweist das nur, wie leichtfertig wir gerade da mit der Sprache und ihrem ontologischen Bedeutungsgehalt umspringen, wo wir glauben, uns besonders „wirklichkeitsgetreu" auszudrücken: Wo von „Geschenk" die Rede ist, ist ein für allemal die Rede von einem Miteinandersein von Mir und Dir.

„die *Rede*" – und noch *vor* aller Rede ein Sein – ist, da ist auch das Sein und die Rede von Wirheit, von Mir und Dir, von Uns-Beiden als dem Miteinander „im" Wir.

Wie nur aus dem Dasein als Mächtigkeit, Endlichkeit und Situation so etwas wie Handeln, Schicksal, Geschichtlichkeit, Existenz und Selbstheit verstanden werden können, in *einem* Wort *Sorge,* so können nur aus dem Dasein als Gabe, Geschenk oder Gnade so etwas wie Unendlichkeit, Ewigkeit, Übergeschichtlichkeit, Unexistenzialität und Wirheit verstanden werden, in *einem* Wort *Liebe.* Dieser Gegensatz, als der Gegensatz zwischen „Selbst und Welt" auf der einen, „Ich und Du" auf der andern Seite macht sich nun aber auch in allen ontologischen Sonderbestimmungen geltend. Die Gestimmtheit ist jetzt nicht mehr (weltliche) Befindlichkeit und Geworfenheit, sondern *(Wir-)Begabtheit,* d. h. *(Wir-)Empfängnis* und *(Wir-)*Bewahrnis, das (Welt-)Verstehen nicht mehr Entwurf, sondern *(Wir-)Eingebung* und *(Wir-)Offenbarung* [17]. Die Verfallenheit an die Welt und die Verlorenheit in das Man sind hier nicht Zerstreutheit der Existenz, sondern Verfall des wirhaften Miteinander, die Existenz selbst hinwiederum ist Zerstreutheit dieses Wir in die Jemeinigkeit des Daseins und seine Selbstheit im Handeln.

Fragen wir nun aber, *womit* das Dasein als Liebe sich selbst begabt („ausstattet"), beschenkt oder begnadet, so kann die Antwort nach allem, was wir bereits hörten, nur lauten: mit Daseins-*Fülle* [18]. In der Selbstbegabung des Daseins mit Daseinsfülle ist die eigentliche Selbstmehrung der Liebe, der Eros heautón auxōn, beschlossen. Auf den einfachsten und klarsten Ausdruck gebracht finden wir diese Selbstmehrung wiederum in der emphatischen Sprache eines großen Dichters:

> „Wenn zwo bessere Seelen nun
> Ganz, das erstemal ganz, fühlen, wie sehr sie sind!"
>
> (Klopstock, An Cidli, 1752.)

„Ganz fühlen, wie sehr sie sind", ist nur ein phänomenologisch expliziter Ausdruck für die Daseins*fülle* der Liebe. In dem *sind* ist ausgesprochen das feste *Stehen im Sein* inmitten des Seienden

---

[17] Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß es sich hier nicht um die einmalige geschichtliche Offenbarung Gottes im Sinne des Christentums handeln kann, aber ebensowenig um irgend eine theistische oder pantheistische (!) Daueroffenbarung. Unsere Analyse verbleibt durchaus innerhalb der phänomenologisch-ontologischen Aufweisung und Interpretation.

[18] Daseinsfülle bedeutet etwas ganz anderes als Weltfülle! Vgl. oben pp. 74 f. und 80.

(„der Welt") im Ganzen, psychologisch ausgedrückt, das feste „Stehen in der Realität"; das *Wie sehr* des Seins drückt die *Fülle* dieser Realität aus, das Durchdrungen- und Durchwaltetsein von dem Seienden im Ganzen. Dazu kommt nun aber als das Wesentliche das *Ganzfühlen* des Wie-sehr des Seins, die *volle* Einigung des Daseins mit der Fülle seines Seins, wie sie nur möglich ist als Wirheit, als Liebe. Hier handelt es sich keineswegs um eine bloße Intensitätssteigerung eines bloßen *élan vital* oder *Lebens*schwungs, um einen bloßen *increase of life,* wie der Engländer sagt, sondern um eine Empfängnis und Bewahrnis der Fülle des Daseins, von welcher Fülle der sogenannte Lebensstrom nur *einen,* den sogenannten „vitalen", *Ausschnitt* bedeutet. Diese Fülle bezeichnen wir als *Überschwang* des Daseins. Im Gegensatz zu dem bloß quantitativen und qualitativen Anschwellen und Verströmen des Lebensstromes (seiner irgendwie *vorhandenen* „Energie") ist der Überschwang des Daseins in der Liebe als *Über*räumlichung und *Über*zeitigung, als Verunendlichung und Verewigung (= Übergeschichtlichkeit), zu verstehen. Für diese, die Sorge tragende und sie zugleich überhöhende Gesamtstruktur der Liebe hat die deutsche Sprache eben den Ausdruck *Überschwang* bereit. In ihm spricht sich sowohl das Überschwingen, der *Überschwung* selbst des Daseins aus, als auch sein Gehalt, der Überschwang im Sinne der Daseinsfülle.

Wir stellen den Ausdruck *Überschwung* in Gegensatz zu der endlich-weltenden oder mundanisierenden Transzendenz der Sorge, dem „schrittweisen" *Überstieg.* Die im ewigen Augenblick der Liebe „aufs Ganze gehende" und sich ganz mit dem Ganzen einigende *Transzendenz als Liebe überschwingt gleicherweise die Jeweiligkeit der Situation wie die Jemeinigkeit des Daseins.* Diese Transzendenz zeigt nicht mehr den Doppelcharakter des *Gründens* der Sorge [19], nämlich *„überschwingend-entziehend zumal"* zu sein, sondern sie ist *rein* überschwingend. Während der Entwurf von Möglichkeiten der Sorge jeweils reicher ist als der im Entwerfenden schon ruhende Besitz, sind im *liebenden* Schwung Entwurf und Besitz „gleich reich". Infolgedessen werden dem Dasein als Liebe durch den Entwurf keine „bestimmten anderen Möglichkeiten" *entzogen!* Wir wissen ja: mein Herz geht hin zu dir nicht wie zu einem, nein, wie zu *allem,* was ich Güte heiße. Wir wissen ferner, daß nur die *zweifelnde,* ihrer selbst unsichere Liebe an Entzug

---

[19] Vgl. die für unsere ganze Untersuchung so wichtigen Ausführungen Heideggers p. 139.

denkt und unter ihm leidet (vgl. oben Anmerkung p. 86). Wenn ferner der Entzug gewisser Möglichkeiten dem Dasein erst die *„wirklich"* ergreifbaren Möglichkeiten des Weltentwurfs als seine *Welt* entgegenbringt, und wenn dieser Entzug dem Entwurf selbst erst die *Gewalt* der *Verbindlichkeit* im Existenzbereich des Daseins gibt, so besagt das zugleich, daß eine Transzendenz, die *nicht* entzieht, wie die Transzendenz der Liebe, sich um die *„wirklich"* ergreifbaren Möglichkeiten und die in ihnen entgegengebrachte Welt, sowie um die Gewalt der *„Verbindlichkeit* der ‚Vorwürfe'" im Existenzbereich des Daseins – *nicht kümmert!* Liebe *macht* sich „keinen Kummer" um die *Wirklichkeit* der Möglichkeiten ihres Schwunges und deren Ergreifbarkeit in der Welt (der Sorge), sie macht sich keine Sorge um die Verbindlichkeit ihrer „Entwürfe" im Existenzbereich des (sorgenden) Daseins; ist sie doch der Verbindlichkeit ihres Schwungs *unmittelbar und ganz gewiß*. Ihr Überschwang besteht gerade darin, daß sie *nicht* (erst) im *Entzug* mächtig und Besitz wird, wie die Sorge, sondern (schon) im *reinen* Überschwingen. Darauf beruht das transzendentale „Plus" der Liebe gegenüber der Sorge und ihre Unangreifbarkeit durch die Sorge, desgleichen aber auch ihre Beurteilung vonseiten der Welt der Sorge als transzendentales „Minus", nämlich als „bloße Einbildung". Liebe ist aber mehr als „bloße Einbildung". In der Transzendenz als reinem Überschwung zeitigt sich die Überzeitlichkeit oder Ewigkeit des Daseins als *Überschwang*. Sichüberschwingend „fliegt" das Dasein nicht über das Sein hinaus, *„wie sehr"* steht es hier vielmehr *im* Sein! Aber im Gegensatz zum entziehenden Überstieg der Sorge – auf dem Umweg über die Welt zur Selbstheit im Handeln – *bildet* sich der reine Überschwung der Liebe das endliche Sein als unendliches *ein*, so daß das Wort von T a l l e y r a n d, wenn auch gerade *nicht* im vulgär-psychologischen, sondern im anthropologischen Sinne, seine Geltung behält: *„L'Amour est une réalité dans le domaine de l'imagination"*. Wäre die Imagination aber nur Verbildlichung und Einbildung im Sinne der „bloßen Phantasie" der Psychologen oder gar der *Illusion* im „aufklärerischen" Sinne eines P e t r o n i u s, eines A b b é G a l i a n i, eines F e u e r b a c h oder F r e u d, so wäre nicht einzusehen, inwiefern die Liebe eine „Realität" sein kann; denn auf etwas „Unreales" kann sich keine Realität „stützen". Begreifen wir die *Imagination* aber als einen transzendentalen, Realität „aufschließenden" Modus des Daseins, und verstehen wir darunter die *transzendentale Einheit* von *Phantasie* („Bildhaftigkeit"), *Realitätsoffenbarung* und *Einbildung* – im Sinne des „gläubigen" *Sich*-einbildens des Daseins

als unendlichen *in* das endliche Sein [20] –, so bleibt die „Realität der Liebe" – ohnehin das Realste „unseres" Daseins – auch „als Imagination" gewahrt und gelangen wir erst zu einem ontologischen Verständnis der *Phantasmagorie* der Liebe (Franz v. Baader) und der der Daseinsfülle „ent-sprungenen" [21] *Magie* der Wirheit.

Das „phantasiebegabte", „gläubige" Sich-einbilden des Daseins als unendlichen in das endliche Sein, als welches sich die rein überschwingende Transzendenz darstellt, mit *einem* Wort: die *Einbildungskraft der Liebe,* kann aber auch deshalb von dem wissenschaftlichen Urteil der Psychologie nicht be-urteilt werden, weil auch dieses Urteil den *Grund* nicht erreicht, auf den es zielt, nämlich das Dasein als Wirheit. Der reine Überschwung, das Transzendieren als Liebe, ist um so weniger „bloße Phantasie" oder Illusion im Sinne der Sorge, als das Dasein selbst ihm *antwortet*. Zum Überschwang der Liebe gehört ja wesensmäßig das *Sich*überschwingen des Daseins als Wirheit (und nicht als Selbstheit), d. h. das Sich-Entgegenkommen und Sich-Antworten des Daseins „als Herz", als von-Herzen-kommendes, zu-Herzen-gehendes, zu-Herzen-zurückkommendes und „wieder" von-Herzen-gehendes Sein, kurz als liebendes *Miteinander-sein*. Daß alle Jeweiligkeiten, Jemeinigkeiten und Einzelheiten („Determinationen") der Sorge in dieser Seinsbewegung vom Dasein überschwungen werden, heißt nicht, daß „an ihre Stelle" „bloße Phantasie", „bloße Imagination" oder gar Illusion tritt, sondern daß sie – in ihrer Vereinzelung – „bedeutungslos" werden, d. h. aufgenommen in den Überschwung der Liebe. Die sorgende Scheidung zwischen Mir als Individualität und Dir als Individualität, ja als Existenz, schwindet hier hin, und damit die Scheidung zwischen „Etwas an Dir" und „Etwas an Mir", so daß z. B. „Deine Schritte", die leise auf mich zukommen, und „mein Herz", das ihnen entgegenkommt, ein- und *dasselbe sind,* was von der Sorge aus gesehen völlig unverständlich ist. Nur von diesem reinen Überschwung der liebenden Transzendenz aus läßt sich auch die *Sprache der Liebe* verstehen und ihre Schwester, die Sprache der Poesie:

„Tes pas, enfants de mon silence,
Saintement, lentement placés,
Vers le lit de ma vigilance
Procèdent muets et glacés.

---

[20] Vgl. hiezu aber auch unten p. 254[3]. – Der Ausdruck Realitätsoffenbarung wird im zweiten Teil dieser Schrift seine gnoseologische Klärung finden.

[21] Diesen Ausdruck im Heideggerschen Sinne gemeint, d. h. nicht als Ursprung, sondern als Ab- und Wegsprung.

Personne pure, ombre divine,
Qu'ils sont doux, tes pas retenus!
Dieux! ... tous les dons que je divine
Viennent à moi sur ces pieds nus!

Si, de tes lèvres avancées,
Tu prépares pour l'apaiser,
A l'habitant de mes pensées
La nourriture d'un baiser,

Ne hâte pas cet acte tendre,
Douceur d'être et de n'être pas,
Car j'ai vécu de vous attendre,
Et mon cœur n'était que vos pas" [22].

Liebe und ihre Schwester, die Dichtung, *wären* nicht, wenn das Wesen der Freiheit (des Gründens) nur ein endliches wäre. Wie der überschwingend-entziehende Weltentwurf der Sorge als transzendentales Dokument der *Endlichkeit* der Freiheit des Daseins, der Selbstheit im Handeln, aufgefaßt werden kann, so muß der *rein* überschwingende Schwung der Liebe und Dichtung als transzendentales Dokument für die *Unendlichkeit* der Freiheit des Daseins in Anspruch genommen werden!

Aus all dem wird ersichtlich, daß die Liebe, als Überschwang, *weder* zu verwechseln ist mit dem rein geistigen Enthusiasmus im Sinne von Jaspers [23], *noch* mit dem rauschhaften Überschwang im Sinne des „kosmogonischen Eros" [24]. Liebe ist weder enthusiastische Begeistung, noch rauschhaft-vitale Begeisterung, nicht nur Geist, und nicht nur Lebensanschwellung und Lebensverströmung, sondern beides, ungeschieden in der Einheit der Daseinsfülle. Liebe ist nicht nur ein „Überströmen gegen etwas Unbegrenztes", wie Nietzsche [25] sie in der Zeit der „Morgenröte" einmal definiert; sie ist wohl im höchsten Sinne die „schenkende Tugend", von der Zarathustra spricht, wo unser „Herz breit und voll wallt, dem Strome gleich, ein Segen und eine Gefahr den Anwohnenden"; aber sie ist trotzdem *nicht* „unersättlich" im Sich-verschenken-wollen [26]. Unendlichkeit, Grenzenlosigkeit und Unerschöpflichkeit der Liebe sind keineswegs gleichbedeutend mit Maßlosigkeit, chaotischem Überschwang, Subjektivismus der Einbildung oder noch so „heiliger" Selbstsucht; denn dann wäre der Überschwung der Liebe nicht reines Transzendieren, sondern tatsächlich „bloße Phantasie".

---

[22] Paul Valéry, Les Pas.
[23] Vgl. die Psychologie der Weltanschauungen. Kap. I, C.
[24] Vgl. das gleichnamige Buch von Klages.
[25] W. W. XI, 301 (Nr. 368). [26] Derselbe, W. W. VI, 110.

Betrachtet man die Liebe bloß als passion und damit als Phantasie oder Illusion, so kommt man nicht über das Zerrbild hinaus, das Nietzsche noch im Willen zur Macht als „Beweis" für die „Transfigurationskraft des Rausches" von ihr entworfen hat: „Und jedenfalls lügt man gut, wenn man liebt, vor sich und über sich: man scheint sich transfiguriert, stärker, reicher, vollkommener, man ist vollkommener . . ." „Aber wir würden irren, bei ihrer Kraft, zu lügen, stehen zu bleiben: sie tut mehr als bloß imaginieren: sie verschiebt selbst die Werthe. Und nicht nur, daß sie das *Gefühl* der Werthe verschiebt: der Liebende *ist* mehr werth, ist stärker. Bei den Thieren treibt dieser Zustand neue Waffen, Pigmente, Farben und Formen heraus: vor Allem neue Bewegungen, neue Rhythmen, neue Locktöne und Verführungen. Beim Menschen ist es nicht anders. Sein Gesammthaushalt ist reicher, als je, mächtiger, *ganzer,* als im Nichtliebenden. Der Liebende wird Verschwender: er ist reich genug dazu. Er wagt jetzt, wird Abenteurer, wird ein Esel an Großmuth und Unschuld; er glaubt wieder an Gott, er glaubt an die Tugend, weil er an die Liebe glaubt: und andrerseits wachsen diesem Idioten des Glücks Flügel und neue Fähigkeiten und selbst zur Kunst thut sich ihm die Tür auf" [27]. Gerade an einem solchen Beispiel wird der Unterschied klar zwischen der „Liebe" im Sinne „maßloser" *Verliebtheit* (désir, folie, maladie bei Stendhal, passion bei Proust) und wahrer oder eigentlicher *Liebe.* Dank ihrer immanenten Struktur, dergemäß Heimat, Ewigkeit und Wirheit sich gegenseitig – als Struktur*glieder* – streng fordern, trägt wahre Liebe ein Maß in sich, dem sie nicht untreu werden kann, ohne ihr eigenstes Sein aufzugeben. Überschwang hat nichts gemein mit Übermaß, Unmäßigkeit oder Ausschweifung, ist vielmehr immer zugleich *in sich selbst ruhendes,* d. h. nicht auf Entzug beruhendes „Gleichgewicht", Ausgeglichenheit der Strukturglieder, „Harmonie", kurz *Gestalt.* Wie überall, so leidet oder zerbricht auch hier das Ganze der Struktur, die Gestalt, sobald ein oder einige Teilglieder ausschweifen und sich selbständig machen [28]. Das „Wie

---

[27] W. W. XVI, 235 f. (Nr. 808). Man lese aber auch den an Freuds Libidotheorie gemahnenden Schluß dieses Passus: „Rechnen wir aus der Lyrik in Ton und Wort die Suggestion jenes intestinalen Fiebers ab: was bleibt von der Lyrik und Musik übrig? . . . L'art pour l'art vielleicht: das virtuose Gequak kaltgestellter *Frösche,* die in ihrem Sumpf desperieren . . . Den ganzen *Rest* schuf die Liebe".

[28] Vgl. hiezu insbesondere auch Hölderlins philosophische Fragmente: Über die Verfahrensweise des poetischen Geistes, Das Werden im Vergehen und Grund zum Empedokles, G. W. (Hellingsrath) *III,* sowie die Manesrede in der letzten Fassung des Empedokles. Vgl. hiezu auch das Hölderlin-Kapitel bei Emil Staiger, Der Geist der Liebe und das Schicksal.

sehr" des Seins bedeutet immer, und so auch hier, eine Steigerung der *Struktur*mannigfaltigkeit oder *gestalteten* Ganzheit. Ob es sich um die Struktur der unendlichen Liebe handelt oder um die eines endlichen „Naturprodukts", immer müssen wir, wie Goethe in Sizilien beim Anblick eines Muscheltierchens, sagen: *Wie ganz, wie seiend!*

1. Verfallsmöglichkeiten der Liebe.

Das alles ist wieder leicht anschaulich zu machen an einigen „Verfallsmöglichkeiten" der Liebe: denn immer bedeutet eine „Schrumpfung" der Struktur des liebenden Miteinanderseins eine Minderung an *Sein*. Diese Minderung stellt sich jeweils dar als „Abfall" vom Sein der Liebe und als „Rückfall" in das Sein der bloßen Sorge, sei es in das zerstreute Man-selbst, in die Verlorenheit an die Welt, sei es an die Selbstheit im Handeln, an die Existenz, oder sei es schließlich an die bloße Geworfenheit der Wollust und des sexuellen Genusses. Das alles bezeugt, daß das Begnadetsein, das Sein der „Gnade", reicher, voller oder höher strukturiert ist als das Sein der „Mächtigkeit", überragt doch, wie wir gerade an ihrem „Abbau" sehen, die Struktur der „Gnade" überall die Struktur der „Mächtigkeit".

Von der Möglichkeit des Verfalls des liebenden Miteinanderseins war schon zweimal die Rede, das eine Mal im Sinne des Verfallens der Liebenden an die Welt (vgl. oben p. 94 u. 96), das andere Mal im Sinne ihres Verfallens an-einander, ihrer Verstrickung in das Liebesverhältnis unter Aufgabe der verhältnismäßigen Selbständigkeit von Ich und Du[1]. Um nur auf *diesen* Abfall zurückzukommen, so sinkt hier das freie liebende Miteinander*sein* in das μὴ ὄν des unfreien Voneinander-abhängig-seins, der Hörigkeit. Hörigkeit ist nicht mehr Liebe, sondern ein Nehmen und Genommen-werden „par la passion", wie die Franzosen sagen, ein Zwangs- oder ein Suggestionsverhältnis, wie der Psychiater sagt, gekennzeichnet dadurch, daß an die Stelle des freiwilligen, sehenden Vertrauens und der „persönlichen" Freiheit der Liebenden die Abhängigkeit des unfreiwilligen, blinden *Fanatismus* der Liebes-„*Leidenschaft*" tritt. Sehend und blind sind hier keine metaphorischen Ausdrücke, sondern phänomenologische Wesensausdrücke. Sehend ist die Liebe, insofern sie den Blick offenhält für das Hinaus und Hinüber, für den „in die Ewigkeit", „ins

[1] Vgl. oben p. 36. – Hingegen ist das bloße „Übergewicht" der *Einsamkeit* oder der *Zweisamkeit* (vgl. unten pp. 178, 189 f.) an und für sich kein voller Abfall, sondern nur eine Abweichung vom „Geist der Liebe", als der Einsamkeit in der Zweisamkeit und der Zweisamkeit in der Einsamkeit.

Unendliche" weisenden *Gehalt* des liebeerfüllten Augenblicks, welcher Gehalt sich aber nur zu *entfalten* vermag in der geschichtlich-lebendigen Bewegung des Daseins, als *liebende* Sorge und Fürsorge, d. h. in steter Erneuerung. Vita nuova ist die Liebe nicht nur als Ganzes, sondern jeder Augenblick der Liebe ist (erneuernd-wiederholende, vgl. pp. 41 f. u. 210) vita nuova. Und sehend wiederum ist die Liebe gerade angesichts des Abgrundes des Nichtseins, das heißt hier nicht soviel wie „im Bewußtsein" *ihrer* Vergänglichkeit – denn über dieses Bewußtsein triumphiert sie ja im liebeerfüllten „Augenblick" –, sondern im Bewußtsein der Vergänglichkeit alles Lebendigen (Life) überhaupt. Erst in dieser Gesamtansicht und liebenden Gesamterneuerung enthüllt und erfüllt sich der volle *erotische Sinn* der Liebe, ihr *Sein*. Der Fanatismus der Hörigkeit hingegen ist blind, weil er von diesem Sein nichts sieht und nichts weiß, weil er nicht hinüber und hinaus sieht in Ewigkeit und Unendlichkeit, weil er die lebendige Entfaltung des erotischen Sinnes der Liebe, in welcher Entfaltung auch Ich und Du sich erst „entfalten", aufhält. Infolgedessen ist er auch blind in bezug auf das „Liebesobjekt", wie man hier, aber nur hier, sagen kann. Festgefahren in der Jeweiligkeit einer mit-weltlichen „Situation" will er diese Situation selbst *ver*-ewigen und damit auch Ich und Du aus „Lebendigen" [2], aus dem lebendigen Wir-Verhältnis von erster und zweiter Person, zu blind aneinandergeketteten „bloßen", d. h. geistlosen, „Lebewesen" machen. Dieser Fanatismus ist, wie jeder Fanatismus, „beschränkt", weil er „nicht über sich hinaus sieht", die Struktur des liebenden Miteinanderseins *einschränkt* auf eine bestimmte Verfallsform und diese Form seinerseits verabsolutiert, d. h. loslöst aus dem geschichtlich-lebendigen Sein überhaupt und zu einem (pseudo-)selbständigen Sein erhebt. Fanatismus in der Liebe ist wie jeder Fanatismus Abfall vom Geist, Sünde am Geist, Ungeist, Wahnsinn, Unheil und, wenn er dämonisch geworden, unheilbar.

Dieser Abfall, in welchem anstelle des schenkend-empfangenden Einander-angehörens im Sinne der Gnade das „übermächtige", aus der Gesamtstruktur der Liebe ausschweifende Sich-hörig-sein tritt, ist meist verbunden, muß aber nicht verbunden sein, mit sexueller Hörigkeit, mit Sexualisierung der Liebe. Diese Sexualisierung ist

[2] Vgl. Hegel: „Als Lebendige sind die Liebenden eins. Sie können sich nur in Ansehung des Sterblichen unterscheiden". „In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes – als Einiges und das Lebendige fühlt das Lebendige". (Hegels Theol. Jugendschriften, herausgeg. v. Nohl, 379). Vgl. ferner Simon Frank: „Ich" und „Wir" (Der Russische Gedanke I, 1, 1929).

aber noch nicht das, was wir den „Abfall in pure Sexualität" nennen, womit wir ein weiteres Absinken der Liebe in das μὴ ὄν meinen, nämlich das Nehmen-bei-etwas [3] „zum Zwecke" des rein sexuellen Genusses. Das an und für sich absolut zweckfreie liebende Miteinandersein, das in der Hörigkeit zum Selbstzweck wird, entleert sich hier in das gebrauchende und verbrauchende Zusammensein zum Zwecke des sexuellen Genusses. Für den Verfall in die Kümmerform des „Sich-auslebens" der Liebe „rächt sich" das Dasein durch den grauenvollen Sexualhaß, von dessen Dämonie der Haß Fennimores gegenüber Niels Lyhne Kunde zu geben vermag.

Die Verfallsmöglichkeiten der Liebe beschränken sich aber nicht auf die genannten beiden Formen des Abfalls „an die Welt", nämlich in die fanatische Verabsolutierung des Liebesverhältnisses und in das „einseitige" Aufgehen im Genuß. Ungeist droht dem Geiste der Liebe keineswegs nur vom Ernst der Weltarbeit und vom Leichtsinn des Weltspiels, vom Fanatismus der Liebe und vom bloßen Liebesgenuß, sondern auch von ihm selbst. Ungeistig wird das liebende Mit-einander-sein auch dann, wenn sich der Geist der Liebe verwandelt in irgendeine Form „ausschweifender", d. h. aus der Gesamtstruktur der Liebe ausbrechender und sich selbständig machender Liebes*mystik*. Wir nennen deren drei: den Abfall in *orgiastisch-mystische* Einsfühlung im Sinne Schelers [4], also in das „unter rauschartiger Ausschaltung des geistigen Personseins erfolgende Zurücktauchen in den *einen* Lebensstrom", den Abfall in *mystische Vergottung* sei es des Du, sei es der Liebe selbst, und schließlich den Abfall in *einseitige* mystische Verabsolutierung der liebenden Existenz im Sinne einseitigen „Hinauswachsens über den geliebten Gegenstand" [5], im Sinne der „Befreiung vom Geliebten" [6] (Rilke). So sehr alle diese mystischen Tendenzen, und gerade die letzte – *als mögliche phänomenale Züge* –, zur Gesamtstruktur der Liebe gehören, so sehr bedeuten sie doch Abfall von ihr (Verfall derselben), wenn sie verabsolutiert werden. –

Alle erwähnten Verfallsformen haben nun wieder ihre eigene Gestimmtheit, ihr eigenes Verstehen, ihre eigene Räumlichkeit und

---

[3] Vgl. hiezu den Abschnitt über das Mitsein von Einem und einem Andern.

[4] Vgl. Wesen und Formen der Sympathie, 25.

[5] Vgl. Rilke, Die Bücher einer Liebenden, Corona V, 2, 165. – Das „Hinauswachsen über den geliebten Gegenstand" ist *dann* als mystisch zu bezeichnen, wenn das Hinaus-über sich nicht zugleich am Da-sein (auch am Da-*gewesen*-sein) des Geliebten, zugleich an seiner *Antwort* aus dem Da des Daseins, erfüllt und sich nicht von ihr *begrenzen* läßt.

[6] Vgl. die erste Duineser Elegie: „Ist es nicht Zeit, daß wir liebend uns vom Geliebten befrein und es bebend bestehn: wie der Pfeil die Sehne besteht, um gesammelt im Absprung mehr zu sein als er selbst. Denn Bleiben ist nirgends".

Zeitlichkeit, ja ihre eigene Sprache. Es würde hier viel zu weit führen, dies alles im Einzelnen auszuführen. Wir müssen uns hier mit dem Hinweis auf die *Möglichkeiten* der Verfallsformen als solche begnügen. Gemeinsam ist den drei ersteren die Vergegenständlichung Deiner, Deiner Verwandlung in ein Er (Sie) oder gar Es, in ein gegenständliches Individuum oder „Objekt", womit natürlich auch Ich nicht mehr Ich bleibe – da Ich in der Liebe ja nur von Gnade Deiner *bin* –, sondern womit Ich Subjekt einer Rolle werde, Subjekt des Nehmens-bei-etwas, etwa der Rolle des Besitzers, Beherrschers, Ge- und Verbrauchers, des Genießers und Beobachters usw. In den mystischen Verfallsformen lösen sich – wenigstens der Tendenz nach – Ich und Du, „erste und zweite Person", auf in den einen Lebensstrom, den einen Gott oder die *eine* liebende Existenz. Während die Sprache, um von ihr noch kurz zu handeln, als Sprache des liebenden Miteinanderseins, wie wir weiter unten sehen werden, nur eine „Explikation" ist von Mir und Dir im liebend-verstehenden, d. h. sich einander „rückhaltlos" auch, ja gerade im Schweigen, offenbarenden „ununterbrochenen" *„Gespräch"*, eben *dem* Gespräch, das auch vom Schweigen *nicht* unterbrochen wird, – wird die Sprache der mystischen Liebe Gebet oder lyrischer Appell, die Sprache des Nehmens-bei-etwas Verkehrssprache. Verkehrssprache aber ist eine Sprache, die ebensoviel verhüllt wie sie enthüllt, die nicht unter dem Licht der Wahrheit, sondern dem Zwielicht des Zweckes steht, in der Ich mich nicht ununterbrochen Dir „offenbare", sondern wo „einer" „einem andern" bei einer bestimmten Gelegenheit zu einem bestimmten Zweck etwas sagt, ihn „zu etwas" auffordert, ihm „etwas" befiehlt, „etwas" verheimlicht, „etwas" frägt, während der Andere den Einen nun nicht mehr versteht als Du, sondern als Einen, der *etwas* will, frägt, befiehlt, verheimlicht, kurz ihn nicht mehr „versteht" als zweite Person, als alter ego, sondern wahrnimmt und „erkennt" als Er, als alius, als *eine* (neutrale) *Person* in einer bestimmten *Rolle* (des Fragenden, Befehlenden usw.), der er entspricht (willfährt) oder widerspricht; dabei tritt anstelle des Ich-Du-*Gesprächs* die bloße *Wechselrede* „zwischen" Personen. Daß Annäherung, Entfernung, überhaupt Nähe und Ferne, hier einen ganz anderen phänomenologischen Sinn haben als im liebenden Gespräch, ist leicht einzusehen, desgleichen, daß die Zeitigung des Gesprächs etwas ganz anderes ist als der Zeitraum, „in dem" sich die Wechselrede abspielt [7].

[7] Damit ist natürlich nicht gesagt, daß auch die Wechselrede der Umgangssprache einen besonderen Zeitigungsmodus hat.

Zur Geschichtlichkeit des liebenden Miteinanderseins, zu seinem Schicksal in der Welt (der Sorge) (vgl. unten p. 167), gehört nun aber tatsächlich in hervorragendem Maße das, „was aus dem Verfall wird"; ob die Liebe in ihm zugrunde geht, ob sie sich davon erholt, ob sie davon brüchig wird oder im Gegenteil „wie ein Phönix" neu und gestärkt aus der Asche hervorgeht; ob die Liebenden „selbst" an dem Verfall zugrunde gehen oder sich, jedes für sich und auf seine Weise, retten, oder ob sie, an der Liebe *genesend,* einander als *Neue* wiederfinden usw. Es gibt Verfallsformen der Liebe, aus denen eine Rettung oder Heilung „möglicher" ist als aus anderen, aber damit haben wir uns hier, wo wir uns schon allzu sehr auf die geschichtlichen, d. h. von der Sorge her bestimmten Möglichkeiten der Liebe eingelassen haben, nicht zu befassen. *Ontologisch,* das heißt ihrem ontologischen Wesen nach, ist der Liebe, wie jedem Glauben, *alles* möglich, ist Versöhnung, Reue, Reichtum des Verzeihens und der Demut immer *möglich;* denn das alles sind ontologische Möglichkeiten der Liebe selbst. Das ist anthropologisch wieder schwieriger zu beschreiben als theologisch. Wenn in einem der wunderbarsten Liebesgedichte aller Zeiten, wenn Sappho in dem Bittgebet an Aphrodite die Göttin um Hilfe anfleht, sieht sie den Geist der Liebe „draußen" im Götterhimmel, in einem bestimmten mythologischen Raum eines bestimmten Volkes in einer bestimmten Epoche. Aber in Zeiten, wo „ein schwaches Gefäß" die Götter nicht mehr zu fassen vermag, das Leben nur noch „Traum von ihnen" ist und der Mensch „göttliche Fülle" nicht mehr erträgt, kann er den Geist der Liebe nur noch finden im Dasein, oder er findet ihn überhaupt nicht mehr. Die Menschheit macht es sich in der Regel leicht mit der Abschaffung der Götter oder Gottes; sie sieht nicht und will nicht sehen, was sie *sich* auflädt, wenn sie die Gottheit entthront. In diesem Nichtsehen aber wird sie blind für den Geist überhaupt, das heißt arm *an* Geist. Liebe ist jetzt nicht mehr eine Quelle, die aus dem „Unendlichen" gespeist wird, sondern eine menschlich-allzumenschliche „Angelegenheit". Und doch vermag sie auch als menschliche aus dem Unendlichen zu schöpfen, wenn sie nur sieht, daß das Menschsein ontologisch ein nach dem Unendlichen offenes [8] Sein ist, und daß der Mensch nur Mensch ist, insofern er die Möglichkeit dieses Offenseins sieht, sich ihr nicht verschließt, sondern sich ihr liebend einräumt. Dieses Sich-dem-Unendlichen-einräumen, um im End-

[8] Dieser aus der Sphäre „des Raumes" stammende Ausdruck bedeutet in der ontologischen Sphäre – da Sein und Seinsverständnis zusammengehören –: ein aus dem Unendlichen „entsprungenes", das Sein als unendliches „nur noch" in seinen *Seinsentwurf* aufnehmen könnendes Sein.

lichen um so sicherer zu stehen, ist, wie wir sahen, liebender Glaube, Glaube „hinaus und hinüber", gemeint als integrierender „Bestandteil" der phänomenologischen Wesensgestalt Liebe und ohne irgend einen bestimmten spekulativen oder dogmatischen „Inhalt".

Wir wenden uns nun noch für einen Augenblick dem Zerfall oder Abbau des vollen liebenden Miteinanderseins in das *„eigenwillige" Selbstsein* zu. Hier handelt es sich also nicht mehr um die Selbstheit im Lieben, in der liebenden Wirheit, also um das *Einsamsein,* auch nicht um das eigentliche Ganzseinkönnen im Sinne der *Existenz,* sondern um das, die Begrenzung durch Dich nicht als liebende Selbstmehrung und nicht als Er-Gänzung, sondern als Beschränkung verstehende *eigenwillige* Selbst, das nicht Du-offene, sondern „auf Dich keine Rück-Sicht nehmende" Selbst. Freiwillige Anerkennung und Empfängnis der Grenze schlägt hier um in Empörung gegen die Grenze, die liebende Umhüllung wird hier („aktiv" und „passiv") zum *Druck,* das Gewärtigen zum verlangenden *Anspruch,* das Gewärtigtwerden zum „In-Anspruch-genommen-werden", die Antwort zum Widerspruch, die Hilfe zum Widerstand (vgl. hiezu oben p. 27 f.): die Liebe schlägt um in *Haß* [9].

Aber nicht nur an der Grenze als Schranke des Selbst entzündet sich der Haß, sondern auch umgekehrt an der gegenseitigen Aufsaugung jeglicher Selbstheit durch *Mangel* an Du-Begrenzung; davon mag wieder Fennimores Ich-hasse-dich zu Niels Lyhne zeugen. Anderseits wiederum entzündet sich der Haß auch am Mangel an Begrenzung dann, wenn Mir kein Du-selbst gegenübersteht, auf das Verlaß ist, das Halt und Heimat sein kann, sondern nur ein flatterndes, untreues Du. Ich erinnere an Catulls odi et amo gegenüber Lesbia. In allen diesen Schiffbrüchen der Liebe droht irgendwie auch das eigene lebendige Selbst, droht irgendwie auch Ich-selbst unterzugehen, sei es daß Ich aus einem wir- und damit welt-offenen Selbst ein erstarrtes, in Haß und Ablehnung verschlossenes eigenwilliges Selbst werde, sei es daß Ich, wie Fennimore, michselbst aufgebend, im Wahnsinn des Hasses rase, sei es, daß ich wie Catull [10] die Götter anflehe, sich meiner zu erbarmen und mir „mein Selbst", das *ipse valere, zurück*zugeben.

Vor allem aber stirbt das liebende Selbst an der Selbst-Erniedri-

[9] Aber auch das Umgekehrte kommt vor: anfängliche Empörung und Haß vermögen umzuschlagen in die tiefste Liebe, wie am eindringlichsten Stifters Studie Brigitte zeigt.

[10] Vgl. das echt römische, auf die Pietas sich berufende großartige Gebet: Si qua recordanti (LXXVI).

gung, nämlich dann, wenn *Du*-selbst dich aus der liebenden Wirheit zurückgezogen und dich ver-selbständigt hast, womit zugleich Ich-selbst für dich kein Du mehr bin, sondern nur noch ein Er, eine Sie oder ein Es, also nicht mehr eine erste Person in zweiter Person, sondern ein Objekt, ein Gegenstand des Besitzes, des Gebrauchs und Verbrauchs, der Gewohnheit, kurz der „persönlichen" Mißachtung und Vernachlässigung. Die Anfänge dieser meiner Selbsterniedrigung durch Dich liegen schon da, wo Du dich der Begrenzung durch Mich, durch „meine immanente Sonderheit", entziehst und mich nur als *Dein eigenes Erlebnis*, als eine „Deinheit" bestehen lässest [11]. –

Aber auch diese „Deinheit" zeigt noch sehr verschiedene Formen. Am einen Ende der Reihe finden wir diejenige, wo Ich immerhin noch als Derjenige, der Ich bin, wenn auch in der Form des Er, „Dein Erlebnis" bin; am anderen Ende diejenige, wo „Dein Erlebnis" Mich überhaupt nicht mehr „trifft" oder „enthält", sondern seinen Gehalt aus dem Liebes-Erlebnis als solchem schöpft, wobei Ich zum bloßen Anlaß oder zur bloßen Auslösung dieses Erlebnisses werde. Hier fungiere Ich überhaupt nicht mehr als (Dein) Du, sondern nur als zufälliger „Repräsentant" der „Duhaftigkeit". Dieser einseitig „vergeistigten" und insofern den vollen Gehalt der Liebe keineswegs erschöpfenden, sondern ihn entleerenden Form der Liebessehnsucht begegnet der Psychiater nicht selten. Wir finden sie angedeutet bei Amiel, geradezu erschöpfend beschrieben aber von Proust: Seine Liebe hat nie übereingestimmt (coïncidé) mit seinen Geliebten; diese hatten nur die „akzessorische" Fähigkeit (propriété, vertu, force), seine Liebe zu erwecken und zu erregen, sie waren aber nicht deren Bild (image). Darin, daß sie ihn „in Rapport" mit den unsichtbaren Kräften oder Gottheiten (divinités, déesses) der Liebe setzen, erschöpft sich ihre Rolle vollständig. Trotz aller erdenklichen Bemühungen, die Geliebte wiederzusehen, gewahrt er z. B. nach einem Abschied, daß er sich nicht nur nicht erinnert, wie sie gekleidet war, sondern sie überhaupt nicht angesehen hat [12]. –

Im Gegensatz zu der so häufigen Verfallsform der Liebe, wo *Du* völlig aufgehst in Deiner konkreten Einzelheit, ja in meinem „Erlebnis" Deiner als solcher Einzelheit, während die „Duhaftigkeit überhaupt", das zum vollen Gehalt der Liebe gehörende, konkret-allgemeine Du, phänomenal nicht mit-aufleuchtet, im Gegensatz

[11] Martin Buber spricht hier im Gegensatz zur Hinwendung von Rückbiegung. Zwiesprache 61 ff.

[12] Vgl. Sodome et Gomorrhe II, Tome V, 231 f.

zu dieser Verfallsform ist die Liebe Prousts oder seines „Erzählers" gerade dadurch charakterisiert, daß das konkrete Du völlig verschwindet hinter dem allgemeinen Du, der gleichnishaft deifizierten Liebe. Gerade dieses Beispiel zeigt, daß nicht nur da, wo das liebende Miteinandersein „ausschweift" in das bloße „Erleben" Deiner, sondern auch da, wo es „ausschweift" in das bloße „Erleben" der Liebe als verabsolutierter, konkret-allgemeiner Duheit, von einem Miteinander*sein* nicht mehr die Rede sein kann. Dieses Sein *ist* nur als *duales* Sein (wozu auch das duale Gewesensein gehört), aber niemals als „singulares Erlebnis". –

Schon diese wenigen Ausführungen über die Verfallsmöglichkeiten der Liebe zeigen, daß es sich hier um so etwas wie eine *Geschichtlichkeit* der Liebe handelt. Und doch sprachen wir von der *Ungeschichtlichkeit* der Liebe! Der Widerspruch verschwindet, wenn wir an die anthropologische Verflochtenheit des Daseins als Liebe mit dem Dasein als Sorge denken. Als „ewiger Augenblick" hat Liebe tatsächlich keine Geschichte und kein Schicksal, ist sie un- oder besser über-geschichtlich, d. h. schicksalslos. So tief sind die Liebenden mit dem Daseinsgrund geeint, in die liebende Wirheit „versunken", daß nichts als „ihre Liebe" selbst sie noch schicksalhaft anmutet. Geschichtlich ist Liebe nur durch ihre strukturelle Verflochtenheit mit Sorge und vom „Standpunkt" der Sorge aus. Wenn jede Liebe auch ihre Geschichte, ihr Schicksal „hat", so hat sie sie nicht qua Liebe, sondern qua Sorge. Liebe an und für sich überschwingt, wie „den Raum" und „die Zeit", so auch „die Geschichte"; denn sie „weltet" nicht, sondern *ewigt*. Das wird sich uns erst recht angesichts des *Todes* erweisen.

Never say of me
that I am dead.
Robert Browning.

C'est souvent seulement par
manque d'esprit créateur
qu'on ne va pas assez loin
dans la souffrance.
Proust.

2. Liebe und Tod.

Das ontologische Primat der „dauernden" Liebe vor dem „verschwindenden" Leben hat zur Folge, daß sich der ontologische „Ort" des Todes gegenüber der Stellung, die er innerhalb der Struktur der Sorge behauptet, vollkommen verschiebt. Der Tod, im Sinne des *Seins* zum Ende oder der vorlaufenden Entschlossenheit,

steht hier nicht mehr, als der eigentliche existenzielle „Stachel" die ganze Struktur beherrschend, an erster Stelle. Zwar gilt es auch in der Liebe, und in ihr erst recht, *„allem Abschied voran zu sein"*, aber nicht um daraus die Selbstheit im Handeln zu gewinnen, d. h. die augenblickliche Jeweiligkeit der Situation als Schicksal auf sich zu nehmen, sondern um *einander* nur um so „dauernder", nämlich „in Ewigkeit", anzugehören. Während sich also die Glut der „Selbstmächtigkeit im Handeln" am Tode als dem eigentlichen *Nichtsein*können der Existenz tatsächlich erst entfacht, entzündet sich das Feuer der „Wirheit im Lieben" am *Sein*können in der Fülle, im Überschwang des Seins; und erst insofern der Tod in den Überschwang aufgenommen, von ihm noch überschwungen und insofern bejaht wird, gewinnt er seine Bedeutung für die Wirheit, das heißt, begabt er Uns *auch noch* mit der *Gabe* des Abschieds und offenbart er uns die Bedeutung dieser Gabe. Allem Abschied voran sein heißt hier nicht, den Tod als Grenze oder Nichtigkeit der Existenz in die Existenz aufnehmen, sondern ihn *willig als Gabe* empfangen. *Weil* dem so ist, „reimt sich" Lieben und Untergehen seit Ewigkeiten, wie Nietzsche[1] es Zarathustra verkünden läßt, und bedeutet Wille zur Liebe „willig auch sein zum Tode". Dieses Willigsein zum Tode darf nicht verwechselt werden mit dem Vorwegnehmen der unüberholbaren, unbezüglichen *künftigen* Möglichkeit des Todes, *empfängt* es doch den Tod als *ewige Gegenwart* im ewigen Augenblick der Liebe. Gemäß ihrer Zeitigungsform als Ewigung erwartet Liebe weder den Tod, noch fürchtet sie ihn, noch läßt sie sich überhaupt irgendwie durch ihn „bestimmen". Zwar weiß sie, wie rasch „droht hellen Dingen Untergang", weiß sie auch, wie „grauenvoll", „daß alles gleitet und vorüberrinnt" [2], doch weiß sie auch, daß dieser Untergang und dieses Vorüberrinnen ihr „nichts anhaben" können, daß sie die Vergänglichkeit *„über-dauert"* [3]. Nur die Liebes*leidenschaft*, die

[1] W. W. VI, 180.

[2] Vgl. Hofmannsthal:

„Dies ist ein Ding, das keiner voll aussinnt,
Und viel zu grauenvoll, als daß man klage:
Daß alles gleitet und vorüberrinnt."

(Über Vergänglichkeit.)

[3] Sehr schön drückt dies Brentano aus in dem Gedicht „Schweig Herz, kein Schrei", dessen erste Strophe lautet:

„Schweig Herz, kein Schrei!
Denn alles geht vorbei!
Doch, daß ich auferstand
Und wie ein Irrstern ewig sie umrunde,
Ein Geist, den sie gebannt,
Das hat Bestand."

passion (= désir) der Franzosen, hofft, ja *ist* Hoffnung [4]. Die weit über die Liebe der „Geschlechter" hinausreichende, auch die Eltern-, Kindes- und Freundesliebe umfassende *Liebe* (amour [5]) hofft ebensowenig wie sie fürchtet, denn sie ist ihrer „Dauer" *gewiß* [6]. Das bedeutet aber keineswegs, daß Wirheit im Lieben gleichbedeutend ist mit *Glück* oder *Glückseligkeit*. Liebe steht, wie jenseits von Hoffen und Fürchten, auch jenseits von Glück und Leid, jedoch wiederum nicht in dem Sinn, daß sie „unempfindlich" wäre gegenüber beiden, sondern so, daß der Gegensatz zwischen beiden in ihr „aufgehoben", „versöhnt" ist. Leben und Tod gleicherweise als Gabe oder Begabung hinnehmen und als Gnade oder Begnadung verstehen, bedeutet ja nichts anderes als die Aufhebung jenes Unterschieds. Dem ewigen Schmerz jeden Abschieds voransein und dem ewigen Glück jeder Begegnung hernach-sein ist für die Wirheit im Lieben ein- und dasselbe. Erst wenn man das eingesehen hat – „einsehen" läßt es sich freilich nur in der Einsicht des lebendigen, exemplarischen Wir-*Vollzugs* –, versteht man den vollen Sinn der Zeitigung der Liebe als Ewigkeit. Nicht um den logischen Lehrsatz „omnis determinatio est negatio" und seine dialektische Auflösung handelt es sich hier, sondern darum, daß *Wir* in der Liebe überhaupt nicht determiniert und daher auch nicht negiert werden, daß *Wir* hier vielmehr so *sehr* und so *ganz* „seiend" sind, daß jede Einzelbestimmung ihren (positiven oder negativen) Sinn verliert und nur noch die Liebe als solche, d. h. ohne die Einzelheiten und Jeweiligkeiten der Sorge, Uns erfüllt. Tritt doch da, „wo das Unendliche ganz eintritt", anstelle des negativen und positiven Vorzeichens das *Angekommensein*, das *Sein* (vgl. oben pp. 95 und 149).

Insofern Liebe Uns mit ihrem Überschwang *erfüllt* (besser ausgedrückt: insofern die *Wir*heit im Lieben das Dasein als je meines

---

[4] „La passion est un espoir qui peut-être sera trompé". „La passion cesse quand l'espérance est morte". Balzac in La Duchesse de Langeais. Oeuvres compl. (Conard) 13, 274.

[5] „Hommes et femmes peuvent, sans se déshonorer, concevoir plusieurs passions; il est si naturel de s'élancer vers le bonheur! mais il n'est dans la vie qu'un seul amour". Derselbe a. a. O. – Balzac macht hier überall einen großen, ja den entscheidenden Schritt über Stendhal hinaus. Vgl. oben pp. 95 und 159.

[6] Vgl. wieder Balzac a. a. O.: „L'amour et la passion sont deux différents états de l'âme que poëtes et gens du monde, philosophes et niais confondent continuellement". „La possession est alors (dans l'amour) un moyen et non un but; une infidélité fait souffrir, mais ne détache pas". In der an dieser Stelle und sonst ausgesprochenen Identifizierung von Liebe und Glückseligkeit (certitude de jouissances, constant échange de plaisirs etc.) weiche ich jedoch auch von Balzacs Auffassung der Liebe ab. (Vgl. oben den Text).

oder deines *überschwingt),* bedeutet Liebe das gerade Gegenteil der Ataraxie und Apathie, der Unerschütterlichkeit und Gefühllosigkeit: sie ist „tiefste" Erschüttertheit und „höchste" Seligkeit „zugleich". Aber auch mit „Mystik" ist diese Liebe nicht zu verwechseln; denn sie ist eine ursprüngliche, nicht weiter ableitbare, den Zugang zu *Realität* gerade eröffnende menschliche Seinsweise. Es gibt zwei Dichtungen, die bedeutsamsten vielleicht unserer Zeit, die von nichts anderem als von dieser Liebe handeln: Rilkes[7] Sonette an Orpheus und seine Duineser Elegien. In einem Briefe an die Gräfin Sizzo (vom 12. April 1923) hat er es selber ausgesprochen: „Wer nicht der Fürchterlichkeit des Lebens irgendwann, mit einem endgültigen Entschlusse, zustimmt, ja ihr zujubelt, der nimmt die unsäglichen Vollmächte unseres Daseins nie in Besitz, der geht am Rande hin, der wird, wenn einmal die Entscheidung fällt, weder ein Lebendiger noch ein Toter gewesen sein. Die Identität von Furchtbarkeit und Seligkeit zu erweisen, dieser zwei Gesichter an demselben göttlichen Haupte, ja dieses einen *einzigen* Gesichts, das sich nur so oder so darstellt, je nach der Entfernung aus der, oder der Verfassung, in der wir es wahrnehmen . . .: dies ist der wesentliche Sinn und Begriff meiner beiden Bücher"[8]. Bedarf es, um die Identität von Furchtbarkeit und Seligkeit zu *erweisen,* der Dichtung, so bedarf es, um sie zu *erleben,* der Liebe. An ihr wird die „ungeheure Grausamkeit" des Todes zuschanden, wie derselbe Rilke nicht müde wird, zu betonen; „aber so tief steckt der Tod im Wesen der Liebe, daß er ihr . . . nirgends widerspricht"[9]. „Ich werf es allen modernen Religionen vor, daß sie ihren Gläubigen Tröstungen und Beschönigungen des Todes geliefert haben, statt ihnen Mittel ins Gemüt zu geben, sich mit ihm zu vertragen und zu verständigen. Mit ihm, mit seiner völligen, unmaskierten Grausamkeit: diese Grausamkeit ist so ungeheuer, daß sich gerade bei ihr der Kreis schließt: sie führt schon wieder an das Extrem einer Milde, die so groß, so rein und so vollkommen klar ist (aller Trost ist trübe!), wie wir nie, auch nicht im süßesten Frühlingstag, Mildigkeit geahnt haben. Aber zur Erfahrung dieser tiefsten Milde, die, empfänden sie nur einige von uns mit Überzeugung, vielleicht alle Verhältnisse des Lebens nach und nach durchdringen und transparent machen könnte: zur Erfahrung *dieser*

[7] Wir unterscheiden durchaus zwischen Rilkes „einseitiger" Liebesmystik (vgl. oben p. 162) und seiner, jeder Mystik baren Erfahrung der Dialektik von Glück und Leid in der Liebe.

[8] Inselalmanach auf das Jahr 1937, 112. Vgl. aber auch den Brief an Witold von Hulewicz vom 13. November 1925 in den Briefen aus Muzot, 330 ff.

[9] A. a. O.

reichsten und heilsten Milde hat die Menschheit niemals auch nur die ersten Schritte getan – es sei denn in ihren ältesten, arglosesten Zeiten, deren Geheimnis uns fast verloren gegangen ist." „Ich will nicht sagen, daß man den Tod *lieben* soll; aber man soll das Leben so großmütig, so ohne Rechnen und Auswählen lieben, daß man unwillkürlich ihn (des Lebens abgekehrte Hälfte), immerfort miteinbezieht, ihn mitliebt – was ja auch tatsächlich in den großen Bewegungen der Liebe, die unaufhaltsam sind und unabgrenzbar, jedesmal geschieht! Nur weil wir den Tod ausschließen in einer plötzlichen Besinnung, ist er mehr und mehr zum Fremden geworden und, da wir ihn im Fremden hielten, ein Feindliches." „Voreingenommen, wie wir es gegen den Tod sind, kommen wir nicht dazu, ihn aus seinen Entstellungen zu lösen . . . glauben Sie nur, . . . daß er ein Freund ist, unser tiefster, vielleicht der einzige durch unser Verhalten und Schwanken niemals, niemals beirrbarer Freund . . . und *das,* versteht sich, *nicht* in jenem sentimental-romantischen Sinn der Lebensabsage, des Lebens-Gegenteils, sondern unser Freund, gerade dann, wenn wir dem Hiersein, dem Wirken, der Natur, der Liebe . . . am leidenschaftlichsten, am erschüttertsten zustimmen" [10].

Diese „Liebesimmanenz" des Todes – wir wir im Blick auf die den Philosophen, den Biologen und auch F r e u d [11] so geläufige Lebensimmanenz des Todes sagen dürfen – hat also *nichts* gemein mit einem Jenseits- und Unsterblichkeitsglauben und unterscheidet sich hierdurch scharf von der *romantischen* Liebe (eines N o v a l i s oder F r. S c h l e g e l) und ihrer Todessehnsucht und Todesseligkeit [12]. Diese Liebe ist absolut diesseitig. Baut sich doch die „Ewigkeit" des liebenden Augenblicks durchaus auf in und über der Endlichkeit der Sorge und negiert sie diese doch nie und nirgends; denn wie könnte sie ihr widersprechen, wenn sie sie negierte?

Von der Liebesimmanenz des Todes kündet auch G o e t h e in der Natürlichen Tochter (III, 4.):

Weltgeistlicher.
Nicht in das Grab, nicht übers Grab verschwendet
Ein edler Mann der Sehnsucht hohen Wert.
Er kehrt in sich zurück und findet staunend
In seinem Busen das Verlorne wieder.

[10] An dieselbe. Am Dreikönigstag 1923, ebd. 108 f.

[11] Vgl. Jenseits des Lustprinzips und L. B i n s w a n g e r, Freud und die Verfassung der klinischen Psychiatrie, Schweiz. Archiv f. Neur. u. Psych. XXXVII, S. 177.

[12] Vgl. hiezu z. B. K l u c k h o h n, a. a. O. 390 ff., sowie R u d o l f U n g e r, Herder, Novalis und Kleist, Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichtung von Sturm und Drang zur Romantik.

Herzog.

Daß ein Besitz so fest sich hier erhält,
Wenn das Verlorne fern und ferner flieht,
Das ist die Qual, die das geschiedene,
Für ewig losgerißne Glied aufs neue
Dem schmerzergriffnen Körper fügen will.
Getrenntes Leben, wer vereinigt's wieder?
Vernichtetes, wer stellt es her?

Weltgeistlicher.

Der Geist!
Des Menschen Geist, dem nichts verloren geht,
Was er von Wert mit Sicherheit besessen.

Der Geist! Dieser Geist ist weder der absolute, noch der objektive, noch der subjektive Geist, sondern der Geist der Liebe, das heißt der aus der zweisam-einsamen Selbstmehrung des Eros geborene Geist, dem die Grausamkeit des Abschieds (des „Negativen" überhaupt) und die Seligkeit der Begegnung (des „Positiven" überhaupt) *eins* sind. Diese Einsheit bekundet sich sowohl in der liebenden Be-Gabung als solcher, als im „Seinsverständnis" der Liebe, in der Wir-Offenbarung. Diese Begabung und Offenbarung wird dem Menschen, wie alles Geistige, nicht ohne den „großen Schmerz" als dem „letzten Befreier des Geistes" [13], als dem „unvermeidlichen Durchgangspunkt zur Freiheit" [14]. Dieser Schmerz „kommt" nicht aus dem μὴ ὄν, sondern aus dem Sein selbst *angesichts* des μὴ ὄν, des Nichtseins. Daher haben wir diejenige Liebe als „geniale" Liebe zu bezeichnen, die von Anbeginn an von diesem Schmerz weiß und ihn aushält. Diese nicht zu Unrecht als überirdisch anmutende, nicht nur die Liebenden selbst, sondern alles um sie herum verklärende Liebe bedarf des sonst unvermeidlichen Anlasses zu jenem Durchbruch, zu jener Befreiung des Geistes, nicht; denn sie hat jene Befreiung schon „bei ihrer Geburt" vollzogen. Darauf beruht, wie das Wesen alles Genialen, so auch das Wesen der genialen Liebe, der liebenden Genien auf Erden. Als „gewöhnliche Sterbliche" aber bedürfen wir des Anlasses des großen Schmerzes, um zur Freiheit des Geistes der Liebe durchzudringen. Dieser Anlaß *muß* aber nicht der Tod sein; er kann aus *jedem* „Ereignis" und so auch aus der „Suspension" der Liebe selbst – in Untreue, Abfall, Verfall – herrühren. Der Schmerz dieser Suspension der Liebe spielt in den Liebesauffassungen aller derjenigen eine zentrale Rolle, die, wie Franz v. Baader [15],

[13] Nietzsche, W. W. V, 8.
[14] Schelling, Die Weltalter (Reclam) 202.
[15] Vgl. Sätze aus der erotischen Philosophie IV, 163–178.

auf das religiöse Moment der Reue und der Versöhnung sich stützend, in der Liebe „die Tochter des Verzeihens und Reuens, d. i. der Versöhnung" sehen. Erst der Schmerz der Suspension der Liebe in Untreue, Zwietracht, Verfall, der Schmerz der Reue und der Demütigung der Verzeihung machen die Liebenden frei für den wahren Geist der Liebe, für den Reichtum des Verzeihens und die Kraft der Demut, diese eigentlichen Zeichen der Liebes*fülle,* und wer wollte leugnen, daß „das Leben" da, wohin weder der Lärm des Tages, noch die Neugierde der Psychologie dringen, uns die Wahrheit solcher Lehren immer wieder von neuem bestätigt!

Der Schmerz über die „Suspension" der Liebe ist im übrigen ein anderer als der über den Tod der oder des Geliebten, da hier keine Suspension der Liebe selbst stattfindet, sondern die Wirheit im Lieben „intakt" bleibt: denn durch den Tod der oder des Geliebten wird der Glaube an unsere Liebe und damit ihre Dauer nicht betroffen, während im Abfall und Verfall gerade dieser Glaube es ist, der erschüttert oder vernichtet wird.

Wie verhält es sich aber, wenn nicht Dich, sondern Mich der Tod ereilt? Auch dann sterbe ich, als Dein Du, nicht, auch dann zerfällt die Wirheit im Lieben nicht. Sterben kann ich nur als Individuum, aber nicht als Du eines Ich. Wenn Ich als Individuum aber auch sterbe, so *bin* ich doch noch im Sterben, ja jetzt erst recht, der Deine, Glied unserer Wirheit. Wie Ich „mein Leben" neu empfing aus Deinen Händen – aus Deinen als den Händen der Geliebten wie als denen des in Dir mir erst „aufgegangenen" *Daseins* als Wirheit –, so lege ich sterbend es wieder zurück in Deine Hände, sterbe ich nicht einen „schweren" Tod als den Tod eines (isolierten) „Ich", sondern nehme Ich Abschied von Dir, wissend, daß auch in diesem Scheiden noch Gegenwart ist; denn das Dasein des Geliebten als Da-*Gewesenem ist* immer noch ein Da im Sinne des Daseins als Wirheit [16], ein Da, das die Tiefen und Abgründe des Daseins erst recht aufreißt, es erst recht in die „ewige Gegenwart" der Liebe aufruft und in ihr sein läßt.

Das Wissen von diesem Leben entstammt der *Erfahrung* der Liebesimmanenz des Todes. Das Sterben ist nicht die einzige, son-

---

[16] Vgl. hiezu auch Gabriel Marcel: „Il est certain que le mort que nous avons connu et aimé reste pour nous un *être;* il ne se réduit pas à une simple ‚idée' en nous; il reste attaché à notre réalité personnelle; il continue pour le moins à vivre en nous, bien qu'il nous soit impossible, dans l'état rudimentaire de notre psychologie et de notre métaphysique, de définir clairement ce que peut être cette symbiose". La fidélité créatrice, Revue internationale de Philosophie, 2me année, Nr. 5.

dern – als letzte – nur eine besondere ausgezeichnete Erfahrung dieser Art [17]. *Allem* Abschied voran sein bedeutet für das liebende Miteinandersein nicht dasselbe wie für das Selbstsein der Existenz. Es „orientiert sich" keineswegs vorzüglich an der letzten, d. h. unüberholbaren Möglichkeit des Nichtseinkönnens, sondern an *jedem* „Abschied". Nur wer an *jedem* „Abschied" die Liebesimmanenz des Todes „erlebt", liebt wirklich; denn nur der *kennt* den Unterschied zwischen Life that disappeares und Love that endures; nur der *weiß* von dem *ewigen,* alle Jeweiligkeiten der Situation der Sorge überschwingenden Augenblick der Liebe. Und mit *diesem* Wissen geht er in den Tod. Die „an die Stelle" der Treue der Existenz zum eigenen Selbst tretende Treue des Daseins zur Wirheit („Begegnung") überhaupt und zu dieser *unserer* Begegnung *hält* zwar nicht das flüchtige, „vorüberrinnende" Leben selbst, wohl aber den Ewigkeitsgehalt der Liebe „in ihm" *fest.* Das ist nur eine andere Ausdrucksweise für die Zeitigung der Liebe als Ewigung. Und ferner bedeutet „allem Abschied voransein" nicht nur das Voransein vor jeder Abgeschiedenheit („Trennung") der Liebenden im (Welt-)*Raum,* sondern auch vor jeder Abgeschiedenheit in der (Welt-)*Zeit.* Abschied und Abgeschiedenheit setzen Scheidung und damit Unterscheidung, Determinierung, *voraus.* Liebe unterscheidet oder determiniert aber nicht [18], wenn anders sie Ewigung ist. Nur deswegen kann ihr ja nicht nur „der Raum", sondern auch „die Zeit" nichts anhaben. Ewigkeitsgehalt der Wirheit im Lieben und Ver-Ewigung des „Ich und Du" der Liebe sind ein und dasselbe. Life, d. h. Jugend und Alter, Blühen und Verblühen, „machen" für die wahre Liebe „keinen Unterschied". Sind wir der Geliebten in ihrer Jugend begegnet, so nehmen wir ihr Alter vorweg und „sehen" noch in der Alternden dereinst die „Jugendliche" [19]; sind wir ihr in ihrer Reife oder Überreife begegnet, so

---

[17] In diesem Sinne ist auch der diesem Abschnitt als Motto vorgesetzte Ausspruch *Brownings* zu verstehen.

[18] Vgl. hiezu insbes. auch René Le Senne, Obstacle et Valeur.

[19] Für die letztgenannte Möglichkeit der Liebe haben wenige so helles Verständnis gezeigt und so schönen Ausdruck gefunden wie Balzac. Vgl. z. B. wieder La Duchesse de Langeais a. a. O. 314: „Mais les hommes d'âme vigoureuse n'ont-ils pas un penchant qui les entraîne vers les sublimes expressions que de nobles malheurs ou d'impétueux mouvements de pensées ont gravées sur le visage d'une femme? La beauté d'une femme endolorie n'est-elle pas la plus attachante de toutes pour les hommes qui se sentent au cœur un trésor inépuisable de consolations et de tendresses à répandre sur une créature gracieuse de faiblesse et forte par le sentiment. La beauté fraîche, colorée, unie, le joli en un mot, est l'attrait vulgaire auquel se prend la médiocrité. Montriveau devait aimer ces visages où l'amour se réveille au milieu des plis de la douleur et des ruines de la mélancolie. Un amant ne fait-il pas alors saillir, à la voix de ses

„sehen" wir auch in der Alternden noch die Jungfrau und das Kind [20]. Immer widerspricht die Liebe, das liebende Miteinandersein, der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit des bloßen Mitseins und der aus ihm geborenen mit-*weltlichen* Wahrnehmung und Erkenntnis. Im gewöhnlichen Leben drücken wir das dadurch aus, daß wir sagen, wir hätten von der Geliebten ein unveränderliches *Bild* oder eine unvergängliche *Idee*. Aber weder Bild noch Idee entsprechen dem vollen und eigentlichen Tatbestand des liebenden Miteinanderseins; denn so wahr auch der Satz ist, daß die Liebe ihre Realität in der *imagination* („Ein-Bildung") „hat", und so wahr der Satz ist, daß sie zu einer *Idee* des geliebten Du gelangen muß, um wirklich Liebe zu sein, so sehr überschwingt doch der Überschwang der Liebe sowohl das sinnenhafte Bildbewußtsein als das unsinnliche Ideenbewußtsein! Auch wenn wir beides, Imagination und Idee, in dem einen Ausdruck *Schau* oder Intuition vereinigen wollten, so entspräche dieser Ausdruck noch nicht der eigentlichen Ein-Bildung der Liebe. Sicherlich ist dieselbe, wie wir früher schon andeuteten (vgl. oben p. 156), Bildung in dem doppelten Sinne der Verbildlichung und der atheoretischen, nämlich „begnadeten" oder „gläubigen" Gründung und Begründung [21]. Aber mit all dem haben wir noch nicht die Wirheit im Lieben selbst getroffen. Diese läßt sich aus der einseitig konstituierenden Intentionalität überhaupt nicht verstehen; denn bei ihr handelt es sich nicht nur um keinerlei gegenständliches Bewußtsein, sondern überhaupt um kein Bewußtsein, sondern um das *Sein* des Daseins als Unseres. „Bild" und „Idee" sind hier weder nur Abbild noch Gedanke, sondern wirkliches Sein, das mir winkt, mich grüßt, anspricht, aufruft, umarmt, und das ich grüße, anspreche, aufrufe, umarme. Mit einem Bild oder einer Idee kann *ich mich* wohl unterhalten oder auseinandersetzen, aber nur in einseitiger Weise, im Monolog. Du aber *antwortest* mir. Ich bilde Dich nicht allein mir ein, sondern vor allem bildest Du Dich – mit jedem Blick und je-

---

puissants désirs, un être tout nouveau, jeune, palpitant, qui brise pour lui seul une enveloppe belle pour lui, détruite pour le monde. Ne possède-t-il pas deux femmes: celle qui se présente aux autres pâle, décolorée, triste; puis celle du cœur que personne ne voit, un ange qui comprend la vie par le sentiment, et ne paraît dans toute sa gloire que pour les solennités de l'amour?".

[20] Das Hohe Lied dieser Liebe ist Stifters Nachsommer.

[21] Vgl. hiezu die Ausführungen über Liebe und Beweis, oben p. 116ff. – Diese gläubige Begründung hat, wie ich nachträglich sehe, auch Gabriel Marcel im Auge, wenn er (a. a. O.) von fidélité créatrice, von la mort und l'amour spricht. Vgl. aber auch schon sein Journal Métaphysique (245), wo er die Rolle der *invocation* schildert und hiefür den wichtigen Gedanken ausspricht: „Je pense que l'alternative objet *ou* image (simple image) doit être écartée".

dem Wort – mir ein (und umgekehrt). Wirheit im Lieben ist Wink, Gruß, Aufruf, Anspruch und Umarmung des Daseins mit sich selbst, mit *einem* Wort: *Begegnung*. Diese Begegnung kann ebensowenig einseitig „herbeigeführt" und geplant, wie erdacht und „vorgestellt" werden; sie ist – als Urbegegnung sowohl wie als faktische Du-Begegnung – Geschenk des Daseins an sich selbst: *Gnade*.

Schließlich aber ist die Ein-Bildung der Liebe auch Bildung im „humanistischen" Sinne, aber wieder mit dem Unterschied, daß sie nicht ein einseitiger und beabsichtigter, sondern ein wechselseitiger und absichtsloser Bildungsprozeß ist, und daß sie nicht nur nicht das Ziel der Erziehung zur humanitas, sondern überhaupt kein Ziel hat, vielmehr Wachheit oder Offenheit ist für die Wirheit im Lieben. Wer aber wollte leugnen, daß das „Bildungsideal" der humanitas und die „Bildung des Herzens" sich wechselseitig durchdringen und getrennt voneinander nicht einmal gedacht werden können? –

Allem Abschied voransein unterscheidet sich endlich von der vorlaufenden Entschlossenheit im Sinne des Ganzseinkönnens der Existenz auch dadurch, daß das „di morte certo, ma non già dell'ora" [22] (des Todes sicher, nicht der Stunde wann) hier eine weitere „Unsicherheit" erfährt; denn unsicher ist hier nicht nur „die Stunde wann", sondern auch, wer von uns beiden der Abschiednehmende und wer der „Überlebende" sein wird. Schon aus diesem Grunde würde sich eine ontologische Gründung des liebenden Miteinanderseins auf die vorlaufende Entschlossenheit verbieten; denn, worauf dieselbe vorläuft, muß tatsächlich „sicher" – „unüberholbar" – sein. –

Noch einmal: Wenn Nietzsche-Zarathustra sagt, „Bitternis . . . im Kelch auch der besten Liebe ist" [23], so ist die Bitternis des Todesabschieds zwar die unausweichlichste, aber nicht die bitterste. Bitterer sind die Nichtigkeiten der Liebe selbst im Sinne ihrer Suspension in Untreue, Abfall, Lüge, Verrat. Aber Liebe vermöchte nicht Bitternis in Süße, Untreue in Reue und Versöhnung zu wandeln, wenn sie nicht im Grunde ihres Seins diesseits und auf der Höhe ihres Seins jenseits stünde dieser Unterscheidungen; denn Ewigung der Liebe heißt nichts anderes, als daseiend zu *sein*, was das Dasein *im Grunde* schon ist: Wirheit, Begegnung. Die Liebe „überfällt" uns in der „zufälligen Spur" der Begegnung, das „Le-

[22] Vgl. Michelangelos schönes Sonett LXVI.

[23] W. W. VI, 104.

ben" bedroht auch die reifste Liebe mit den harten Ansprüchen und dumpfen Bedürfnissen der Sorge, der Tod entreißt die Geliebte aus unserem Gesichtskreis; aber trotz dieses Wissens um ihre Endlichkeit in der Welt der Sorge, um ihr Welt-Schicksal, nämlich ihren Weltaufgang, ihren Weltzenith und ihren Weltuntergang – ja gerade angesichts desselben, triumphiert die Liebe in der die Sorge überschwingenden Begegnung in der Einigung des Daseins mit sich selbst.

Diese Einigung äußert sich – wie jede Einigung des Daseins mit sich selbst – als *Glaube,* als gläubige Seinssicherheit, gläubiges Feststehen [24] im Sein als Heimat-*Angekommensein.* –

Jetzt sind wir auch instandgesetzt, das phänomenologische Wesensverhältnis von *Selbstheit* im *Lieben* und *Wirheit* im Lieben, das wir als dasjenige der *Einsamkeit* bezeichnet haben (vgl. oben p. 130), noch tiefer herauszuarbeiten.

Im Gegensatz zur Selbstheit im Handeln, zu der existenziellen Eigentlichkeit des Daseins als meinem und seiner erstreckten Stetigkeit, haben wir es hier also nicht zu tun mit der Möglichkeit der entschlossenen Zurückholung des Daseins durch *Selbstbemächtigung* des nicht von ihm selbst gelegten Grundes kraft der Übermacht der endlichen Freiheit, sondern mit der Möglichkeit der *Be-gabung* des Daseins mit der Einsamkeit durch *Selbstempfängnis* des nicht von ihm selbst gelegten Grundes in der Offenbarung der „unendlichen" Freiheit. Anstelle der Geschichtlichkeit des Daseins auf dem Grunde von Tod, Schuld, Angst, Gewissen, endlicher Freiheit und Schicksal, kurz der überschwingend-entziehenden Transzendenz, tritt hier, wie wir sahen, die Un- oder Übergeschichtlichkeit des Daseins auf dem Grunde von Lockung, Begegnung, Fülle, Seinssicherheit, Glaube, Ein-Bildung, Augenblick und unendlicher Freiheit, kurz der *rein* überschwingenden Transzendenz, anstelle des Gegensatzes von Zerstreutheit und Erstrecktheit des jemeinigen Daseins im Sinne der endlichen Zeitigung, der Gegensatz von Zweisamkeit und Einsamkeit, im Sinne der Ewigung des Daseins als Wirheit. Nirgends kann hier die Rede sein von Entzug, Verbindlichkeit, Faktizität (vgl. oben p. 157), sondern überall nur von Fülle, Unverbindlichkeit, Untatsächlichkeit. In-

---

[24] Vgl. auch Paul Häberlin, Das Wesen der Philosophie 45 ff., 79 ff., 97 ff. Jedoch geht Häberlin aus von der zwecksetzenden Praxis und deren Widersprochenheit in der Idee der Vollendung. Anstelle *seines* gläubigen Feststehens im Sein im Sinne des Heroismus der *reinen* Erfahrung, der theoretischen Situation, tritt bei uns das gläubige Feststehen im Sein im Sinne des *reinen* Überschwangs der Liebe.

folgedessen kann Einsamkeit oder Selbstheit im Lieben der Zweisamkeit im Lieben nichts *entziehen,* wie Zweisamkeit der Einsamkeit nichts *entziehen* kann; daher ist auch Einsamkeit nicht ein „verbindliches" Faktum, verbindlich in dem Sinne, daß sie unvereinbar wäre mit Zweisamkeit (und umgekehrt), sondern eine „unverbindliche" Lockung oder Sehnsucht, ebenso „unverbindlich" wie Zweisamkeit. Nur wer sich dies klar macht, nur wer sieht, daß wir uns hier nicht in der Sphäre des eindeutigen Handelns und Denkens, der Determination und Definition, und nicht in der Sphäre der eindeutigen Pflicht bewegen, wird sich den Blick und das Verständnis freimachen für die Einbildungskraft der Liebe, ihre Ein-Bildung (imaginatio), ihren Glauben und ihre Treue. Zugleich muß aber auch eingesehen werden, daß jene Unverbindlichkeit weder Zweideutigkeit im logischen Sinne noch Unsittlichkeit im ethischen Sinne bedeutet, vielmehr ist Liebe, wie überrational oder metalogisch, auch übersittlich oder metaethisch. Ihre Fülle (plénitude) bedeutet nicht den logischen *Gegensatz* von Determiniertheit (also Vagheit oder Unbestimmtheit), und nicht den ethischen *Gegensatz* von Sittlichkeit, also Unsittlichkeit, vielmehr steht sie über diesen oder diesseits dieser Gegensätze, haben diese Gegensätze für sie keinen Sinn. „Gegensätze" haben nur Sinn innerhalb der endlich-problematischen Sorgestruktur des Daseins, nur die Sorge *weiß* von Gegensätzen, von einem Entweder-oder. Die Liebe „kennt" nur das Sowohl-als-Auch. Wie die Liebe nichts weiß von einem Gegensatz von Einsamkeit und Zweisamkeit – *ist* doch sowohl die eine als die andere Wirheit –, ebensowenig weiß sie auch von einem Gegensatz von Leben und Tod. Nicht weil Liebe an eine „Unsterblichkeit der Seele" glaubt – ein solcher Glaube ist eine gläubige *Besorgtheit* für die Unzerstörbarkeit der Existenz-, sondern weil sie über den Gegensatz von Leben und Tod „erhaben" ist, kann der Tod ihr „nichts anhaben", sie „nichts Neues lehren", bedeutet der Tod für sie „kein Novum". Das alles sind natürlich keine „heroischen" Anforderungen an die Liebe, keine sentimental-romantischen Betrachtungen über die Liebe, sondern an dem Wesen der Liebe selbst aufzeigbare Wesenszüge. Jenes Wesen und diese Wesenszüge hängen aber nicht im leeren Raum des Gedankens, bedeuten auch keine metaphysischen Wesen und Wesenszüge nach Art der platonischen Ideen, sondern sie bedeuten Weisen des Menschseins, also weder theoretisch ausgesponnene Gedanken, noch „unmittelbar erfahrene" Erlebnisse, sondern Grundmöglichkeiten menschlichen Daseins. Sie werden nicht gewonnen auf induktiv-deduktivem Wege, d. h. durch Häufung von Fällen und deren urteilende Rück-

führung auf ein gemeinsames Prinzip, sondern durch den Aufweis und die Herausarbeitung ihres phänomenalen Gehalts in *exemplarischem Vollzug* oder auf *exemplarischem Grunde* [25]. Eines solchen „Grundes" freilich müssen wir irgendwie ansichtig werden können, sonst reden wir wie der Blinde über die Farbe, wie der Unmusikalische über die Musik, wie der moralische Idiot über die Moral. –

Ein *indirekter* Weg, um des exemplarischen Grundes einer phänomenologischen Untersuchung ansichtig zu werden, kann immer darin erblickt werden, daß man das gesuchte Phänomen zunächst von anderen, sprachlich-sachlich „naheliegenden" abgrenzt. Wie es eine mythologische, religiöse, metaphysische, ethische, eine biologisch-ontische und eine existenzial-ontologische *Problematik* des Todes gibt, und schließlich eine erotische, so gibt es auch das mythologische, religiöse, metaphysische und ethische Phänomen Tod, das biologische, existenziale und erotische Phänomen Tod. Sprachlich bezeichnen wir das mythologische etwa als „Abschneiden des Lebensfadens" (Parzenschnitt) oder als Abholung oder Berührung durch den Knochen- oder Sensemann (Totentanz, Schnitter Tod), das christlich-religiöse Phänomen Tod etwa als Gericht, Strafe oder Erlösung, das metaphysische als „Befreiung der Seele aus dem Kerker des Leibes" (Platons Phaidon) oder als „Willensumkehr" (Schopenhauer), das ethische etwa als Sterben eines „guten" Todes (Seneca [26]) oder als Sterben seines eigenen Todes (Rilke, Simmel), das biologische als „Aufhören" oder „Auslöschen" der Lebensfunktionen, das existenzielle als Erleben des Todes im Sinne der Grenze (Feuerbach), der Grenzsituation (Jaspers), der „Bedingung des Nichtseins" (Rilke) oder der vorlaufenden Entschlossenheit (Heidegger); das erotische Phänomen des Todes aber bezeichnen wir als *Einsamkeit*.

Daß die Problematik des Todes eine völlig einzigartige Zuspitzung des Zeitproblems enthält, geht schon aus der Formulierung Epicurs hervor: ὁ θάνατος μηδὲν πρὸς ἡμᾶς (der Tod geht uns nichts an); denn wann wir sind, ist der Tod nicht, und wann der Tod ist, sind wir nicht. Diese Formel hat Schopenhauer folgendermaßen abgewandelt: „Die Zeit, da ich nicht sein werde, wird objektiv kommen: aber subjektiv kann sie nie kommen" [27]. Das „objektive" Kommen dieser Zeit bezeichnen wir heute als den

---

[25] Vgl. Husserl, Ideen ... S. 60 und Logische Untersuchungen II, 1, 2. Aufl. 440, sowie *mein* Referat über Phänomenologie Z. Neur. 82, 1922.

[26] Vgl. sein Male vivit quisquis nescit bene mori. (De tranq. 2).

[27] W. W. ed. Frauenstaedt, II. Aufl., 3, 557.

dem Leben transzendenten Tod [28]. Seine Objektivität findet den sinnfälligen Ausdruck in dem „Parzenschnitt" als einem objektiven Ereignis in einer objektiven Zeit. Aber jeder Tod im Sinne eines „draußen wartenden gewalttätigen Wesens" oder auch nur einer „von außen oder innen an das Leben herantretenden tödlichen Macht" ist, nur weniger sinnbildlich, ein vorgestelltes oder gedachtes äußeres Ereignis. Dasselbe gilt aber auch noch von der Aufnahme des Todes *in* das biologische Geschehen, sei es im Sinne „destruktiver Tendenzen" oder der Todes*triebe* Freuds. Bei dieser schon von den Alten klar formulierten „Lebensimmanenz des Todes" handelt es sich zwar nicht mehr um *ein* äußeres Ereignis, wohl aber immer noch um ein Sichereignen oder ein *objektives* Geschehen, wenn auch *innerhalb* des lebendigen Organismus.

Neben all dem ist der Tod als Sterbenkönnen aber auch ein „subjektives" Phänomen im selben Sinne wie „die Zeit" überhaupt. Da „die Zeit, da ich nicht sein werde", subjektiv „nie kommen kann", kann sich auch die Subjektivität des Todes nur auf das Leben, auf „meine Lebenszeit" beziehen, weswegen auch sie als lebensimmanent bezeichnet wird. Daher vermengen sich in der Behauptung einer Lebensimmanenz des Todes objektive und subjektive, biologische und existenzielle Todes- und Zeitauffassung vielfach miteinander, so auch noch bei Simmel [29], während Feuerbach die *Freiheit zum* Tode, Dilthey und Jaspers das *Leben zum*

---

[28] Das Verdienst, die Unterscheidung zwischen diesem dem Leben transzendenten und dem ihm immanenten Tod in die *Psychopathologie* eingeführt zu haben, gebührt V. E. von Gebsattel. Vgl. Zeitbezogenes Zwangsdenken in der Melancholie, Der Nervenarzt I, 284. Während bei Freud die Lebensimmanenz des Todes objektiv-biologisch gedacht ist, ist sie bei v. G. im Anschluß an Feuerbach in ihrer rein „subjektiven" Form gesehen.

[29] Vgl. Lebensanschauung 3, vor allem aber auch das tiefsinnige Todeskapitel in seinem Rembrandt 89–100 und 109. Den Einfluß Rilkes zeigt Simmel selbst. – Hier muß aber auch Seneca erwähnt werden, der bereits erklärt hat: „cum crescimus vita decrescit" (24. Brief an Lucilius) und der (ebd.) den Tod als „Geleiter jeden Tages" bezeichnet: „hunc ipsum quem agimus diem cum morte dividimus". Neben dieser höchst modern anmutenden, objektiv biologischen Auffassung vom Tod finden wir bei S. aber auch bereits die „subjektiv"-existenzielle, so wenn er (in dem berühmten Trostschreiben an Marcia) erklärt: „caram te, vita, beneficio mortis habeo" (Leben, Du bist mir lieb durch des Todes Gnade). – Vgl. den höchst aufschlußreichen Vortrag über Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas von Otto Regenbogen (Vorträge der Bibl. Warburg zur Geschichte des Dramas, 1927/28, 1930). – In einer Elzevir-Ausgabe der Prosaschriften Senecas aus dem Jahre 1640 (I, 177) finde ich die letztgenannte Stelle in enger Übereinstimmung mit dem vorausgehenden Text folgendermaßen lautend: „contra iniurias vitae beneficium mortis habeo". Trotz dieser Lobpreisung des Todes, als immer möglichen Befreiers, warnt Seneca jedoch, genau so wie Tacitus, ausdrücklich vor der libido moriendi.

Tode, Heidegger das *Sein zum* Tode radikal vom Tode als dem objektiven Ende der objektiven Lebenszeit abgegrenzt und in den Dienst ihrer *Lebens*betrachtung oder ihres *Seins*verständnisses gestellt haben.

Der Einzige, der den Tod im Sinne eines erotischen Phänomens gesehen und Tod und Liebe in systematischen Zusammenhang gebracht hat, ist Ludwig Feuerbach[30]. Aber auch hier ist der tragende Grund des gedanklichen Systems die Liebe als Gott, also als *metaphysischer* („unbestimmt unendlicher") Urgrund. (Wir finden diese Anschauung Feuerbachs in seinen Grundsätzen der Philosophie der Zukunft: Die Einheit von Ich und Du – ist Gott (vgl. unten p. 222). Infolgedessen kann Feuerbach, trotzdem er die Aufgabe der neueren Zeit in der „Verwandlung und Auflösung der Theologie in der Anthropologie"[31] sieht und trotzdem er, wie Schopenhauer, den Tod als das endgültige Ende des Individuums ansieht, von Unsterblichkeit sprechen, nur tritt hier anstelle des metaphysischen Prinzips des Willens dasjenige der Liebe als Gott. Gott ist nicht nur ein das einzelne Wesen bejahender, sondern auch es verneinender Gott, nicht nur der Grund des Lebens dieses Wesens, sondern auch seines Todes. In ihm muß auch *die Grenze,* das Ende des persönlichen Daseins gesucht werden; denn nur „durch das Unendliche" ist das endliche Gesetz geschlossen und in dieser Endlichkeit auch seine Nichtigkeit, der Tod. Tod bedeutet nichts anderes, als daß „die Last des Unendlichen den Schrein des endlichen Seins, der es in sich faßt, zerbrechen läßt", ineins womit, so müssen wir hinzufügen, das Unendliche das Endliche wieder in sich auf- oder, wie Schopenhauer sagen würde, zurücknimmt.

„Wie der alles empfunden, der die Liebe empfunden, so weiß auch der Alles, der die Liebe erkannt hat; erkenne sie und du hast Gott und seine Konsequenz, den Tod, erkannt" (zit. nach Wach a. a. O. 32). Wer so spricht, muß unseres höchsten Interesses sicher sein. Was aber versteht Feuerbach unter Liebe? Sie ist die Überwindung des Fürsichseins in der Hingabe an das Sein des Andern (Wach): denn „je mehr du von deinem Selbst aufgibst, desto größer ist deine Liebe". Schon jetzt werden wir gewahr, daß Liebe hier – im Gegensatz zu unserem eigenen Liebesverständnis –

[30] Vgl. seine, alle seine späteren Schriften zum „Unsterblichkeitsglauben" an Tiefe hoch überragende Erstlingsschrift: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (1830). Eine gute Übersicht hierüber bei Joachim Wach: Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit (1934), der wir hier folgen.

[31] Vgl. § 1 der Grundsätze der Philosophie der Zukunft.

als sittliches Phänomen aufgefaßt zu sein scheint, nämlich als Überwindung der „natürlichen" Selbstsucht. Auch hier handelt es sich mehr um Altruismus als um Eros, wie es auch bei jeder Liebesauffassung der Fall ist, die als „ganz selbstverständlich" von meinem oder Deinem Selbst *ausgeht*. Und in der Tat lesen wir: „Das sittliche, das Menschenwesen des Menschen ist eben, sein bloßes natürliches Selbstsein aufzugeben, einen Grund seines Seins sich zu setzen, durch ein Anderes zu sein, in dem Sein eines Andern den Grund seines Seins zu haben" (W a c h 22). Hier wird also aus der Liebe als Begabung oder Begnadung eine sittliche Pflicht. Daran erkennen wir noch die Nachwirkung des 18. Jahrhunderts. Es genügt aber nicht, einzusehen, daß Liebe darin besteht, im Sein „eines Andern" – um diese Redeweise hier noch gelten zu lassen – den Grund ihres Seins zu haben, vielmehr gilt es einzusehen, daß dieses Grundhaben nur Liebe ist, insofern es kein pflichtmäßiges, überhaupt kein sich etwas vor-setzendes und damit auch kein im Gegensatz zum natürlichen Sein stehendes Sein ist! Liebe *setzt* sich weder etwas zum Grunde, noch zum Zweck, vielmehr *wird* ihr Grund sowohl wie Zweck als Geschenk oder Gabe. Doch sehen wir weiter zu: Auf Grund ihrer Versittlichung tritt Liebe hier in das Feld der sittlichen Freiheit und damit in das Feld des Todes; denn auch der Tod ist für F e u e r b a c h eine, ja *die* Tat der Freiheit. Diese Tat liegt aber deswegen zugleich in der Natur, weil „die geistige Aufhebung des (von vornherein als natürlichen gesetzten) Selbst zugleich eine natürliche, leibliche sein muß". Neben den sittlichen Gegensatz von Pflicht und Natur tritt hier also derjenige von Geist und Leib. Beide Gegensätze und damit auch der Tod werden überwunden in der Liebe: „Die Liebe allein löst Dir das Rätsel der Unsterblichkeit"; denn wenn unser endliches Leben in der Verneinung unseres natürlichen Selbst und in der Hingabe an den Geliebten bestehen soll, so überwindet der Mensch den Tod ganz, wenn er ihn erkennt „als eine mit der sittlichen Freiheit verbundene Handlung; er erblickt sich selbst im Tode, anerkennt in ihm seinen eigenen Willen, die Tat seiner eigenen Liebe und Freiheit" (W a c h 24). Dieses Selbst, das Du hier und nur hier erblickst, ist Dein bloßes Selbst, Dein „einsames und verlassenes Fürdichsein", wie es Dir nur im Tode offenbar wird. „Einmal nur bist Du reines Ich, bloßes Selbst, einmal nur für Dich ganz allein, und dieser Augenblick ist der Augenblick des Nichtseins, des Todes" (23). Wir sehen, wie auch hier der Satz vom subjektiven Nichtkommenkönnen der Zeit, da Ich objektiv nicht sein werde, nicht beherzigt wird; denn solange ich sterbe, bin ich nicht tot und brauche Ich daher

auch nicht *notwendigerweise* „einsam und verlassen" zu sein; wenn Ich aber tot bin, bin Ich überhaupt nicht mehr und kann ich daher auch nicht mehr einsam und verlassen sein. Mit dieser Reserve müssen wir auch die Behauptungen lesen, daß der Tod nicht mit dem natürlichen Tod beginnt, sondern mit ihm endet, mit andern Worten, daß der „gefangene und verbundene Tod losgelassen, isoliert, entbunden" wird. Im Grunde handelt es sich also auch hier um ein Leben *zum* Tode, nicht um *den Tod,* so tiefsinnig auch Feuerbachs Versöhnung von sittlichem Leben zum Tode (Freiheit) und natürlichem Tod *gedacht* ist.

Wichtiger und lehrreicher für uns sind die Konsequenzen, die Feuerbach aus seiner Lehre für das „Fortleben unseres Wesens" nach dem Tode zieht. Hier berühren wir uns mit ihm insoweit, als sich diese Konsequenzen phänomenologisch beglaubigen lassen: „Wie Du anfangs nur im Bewußtsein der Anderen existierst, so existierst Du endlich wieder nur in ihrem Bewußtsein". „Du selbst und alles in Dir vergeht und wird mit und in dem Vergehen Objekt der Erinnerung, des Geistes." (Über die Art dieses Objektseins vgl. hingegen unten p. 190 f.). Hier rächt sich aber wieder Feuerbachs erkenntnistheoretische, ja überhaupt einseitig erkenntnismäßige Fassung dieses phänomenologischen Tatbestandes. Es kann keine Rede davon sein, daß der geliebte Tote nur ein bloßes Objekt der Vorstellung und somit nur ein ideales Sein, ein nur Mitteilbares und Mitgeteiltes, ein bloßer *Name* sein kann. Hier haben Heideggers Analysen viel weiter geführt und hoffen wir selbst noch weiterzukommen, indem wir das Wesen der Einbildungskraft der Liebe noch tiefer zu erfassen suchen. Sicherlich war es ein großer Fortschritt, wenn Feuerbach erklärte, Leben bedeute ein dauerndes Mitteilen: „Du lebst nur solange als Du etwas mitzuteilen hast; hast Du alles mitgeteilt, ist Nichts mehr übrig, als die letzte trockene Hülse Deiner Persönlichkeit, so gibst Du Dich selbst hin. Diese Hingebung ist der Tod. Das letzte Wort, das Du sprichst, ist der Tod, in welchem Du Dich ganz aussprichst und andern einsprichst; er ist der letzte Akt der Mitteilung". Aber mit all dem ist die Liebe gerade wieder vom Sterbebette gewichen. Ganz abgesehen davon, daß die unaufhörliche Wahrheit der Liebenden zueinander, von der Schiller spricht, etwas ganz anderes ist als Mitteilung von etwas, hat Liebe es nie zu tun mit dem *letzten Wort,* das Du sprichst: dieses letzte Wort ist für die Liebe, wie alles Letzte und insofern diskursiv Vereinzelte oder Determinierte, unwesentlich. Liebe kennt, wie nichts Einzelnes, so auch kein Letztes, weder zahlenmäßig noch zeitlich

Letztes; ist sie doch nicht time's fool. Sie wäre nicht Liebe, würde sie dem letzten Wort und dem letzten Akt mehr Bedeutung beimessen, als irgend einem andern, gesetzt, sie könnte überhaupt messen und zählen. Nur die *Sorge* um den Verlust des Geliebten und um Michselbst weiß von einem letzten Akt und einem letzten Wort. Ob Du Dich ganz im Sterben aus- und Mir einsprichst oder ob Du mit einem zufälligen oder gar mit einem „lieblosen" Wort auf den Lippen stirbst, ob du in meiner Gegenwart stirbst oder fern von Mir „umkommst", von all dem wird Liebe nicht berührt, wenn anders sie *rein* überschwingende und nicht überschwingend-entziehende Transzendenz ist. Freilich wird Feuerbachs letzter Akt in seiner Letztheit dadurch gemildert, daß er nichts Neues, sondern nur das Ende einer Lebensaufgabe bedeutet [32]. Insofern es sich hier aber um eine *Aufgabe* handelt, um ein Sich-Vorgesetztes, erblicken wir hier nicht den Tod als erotisches Phänomen, sondern das Sterben als sittliches Phänomen. Während aber die Sittlichkeit dieses Phänomens von Seneca bis Simmel, so weit ich sehe, im Sinne eines *individuellen* Gesetzes verstanden worden ist, macht Feuerbach insofern eine überaus bedeutsame Ausnahme, als er diese Sittlichkeit im Sinne einer Sittlichkeit unter zweien versteht. Das Wort für diese Sittlichkeit lautet für Feuerbach Liebe. Entkleiden wir Feuerbachs Liebe ihrer einseitig sittlichen Bestimmung und Determinierung überhaupt und verstehen wir sie rein erotisch, so hindert uns nichts mehr, mit Feuerbach vom Tode zu sagen, er sei „die Bewahrheitung Deiner Liebe, die Verkündigung, die Du während deines ganzen Lebens im Stillen betätigt hast, daß Du ohne und außer dem geliebten Gegenstand Nichts bist" [33].

Gegenüber dem am Ausgang der klassischen Philosophie [34] stehenden und so sehr in die Zukunft weisenden Versuch Feuerbachs, den Gegensatz von lebensimmanentem und lebenstranszendentem Tod in einer metaphysischen Einheit gedanklich zu überwinden, ist unsere eigene Aufgabe sehr viel bescheidener. Sie besteht nicht darin, *Leben* und Tod in gedanklich-systematischem

---

[32] Vgl. auch: „Der Tod fällt nicht mit der Tür ins Haus; er wird eingeleitet, bevorwortet, begründet" (Wach, 24).

[33] Feuerbach nennt das Leben einmal sehr schön Musik, jeden Augenblick eine Melodie oder einen erfüllten seelenvollen Ton. Auch die Töne der Musik vergehen, aber jeder Ton hat als Ton Bedeutung. Vor dieser innersten Bedeutung und Seele des Tons verschwindet als ein Nichtiges und Bedeutungsloses die Vergänglichkeit" (28). Dieses Gleichnis haben wir aus der Musik in die Einbildungskraft der Liebe zurückzuübersetzen!

[34] Vgl. Löwith, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie, Logos XVII.

Zusammenhang auseinander zu begreifen, sondern die anthropologische Seinsweise des liebenden Miteinanderseins angesichts des anthropologischen Phänomens des Todes phänomenologisch deutlich aufzuweisen:

Während sich „ein Ich-selbst" zu „einem Du-selbst" nur *verhalten* kann, insofern das Dasein „um Willen seiner existiert" und „als solches durch Selbstsein bestimmt ist" (vgl. oben p. 34 u. 130), können Ich und Du Uns nur lieben, nur liebend *miteinander* sein, insofern Dasein nicht nur existiert, also durch Selbstsein bestimmt ist, sondern insofern es auch *rein* überschwingt, also durch Wirheit bestimmt ist. *Anthropologisch* zeigt sich uns die Wirheit am Phänomen des Überschwangs, des Ganz-Fühlens *Unseres* Sehr-Seins. Anders denn als Wirheit zeigt sich uns der Überschwang, der etwas anderes ist als Enthusiasmus, im Menschsein nicht. Während nun aber reine Wirheit ontologisch Einheit, unio bedeutet, *ist* sie anthropologisch doch nur als Einheit der Ich-Duheit oder Dualität, als communio. Communio ist aber nicht zu verwechseln mit Verbindung, auch nicht mit philosophischem Verhalten zueinander oder communicatio, im Sinne von Jaspers, sondern ist und bleibt Gemeinsamkeit von Mir und Dir. Wir sind in der *Einheit* des Seins anthropologisch nur als Erfülltsein Meiner von Dir und Deiner von Mir, oder, nur mit anderen Worten, wir sind in dieser Einheit nur im Mich-Dir-Schenken und Von-Dir-Empfangen-Werden, und Mich-von-Dir-Geschenktbekommen und Dich-Empfangen. Aus der ungeschiedenen Fülle dieser Einheit werden Wir „Ich und Du", je Ich-selbst und Du-selbst, insofern das wirhafte Geschenk der Daseinsfülle sich *an* Mir und Dir erfüllt, nämlich mich zu Deinem und Dich zu meinen Geschenk werden läßt [35]. Die Selbstheit Meiner und Deiner im Sinne des liebenden Miteinanderseins ist ja, wie wir wissen, keine Selbstbemächtigung im Sinne des Ganzseinkönnens der Existenz, sondern eine Beschenktheit oder Begnadetheit mit Selbstseinkönnen aus der Fülle und in der Fülle des reinen Überschwangs. Das Geschenk dieser Selbstheit ist die *Einsamkeit*. Im Gegensatz zur Alleinheit oder Isoliertheit ist Einsamkeit nur möglich auf dem Grunde der wahren Zweisamkeit,

---

[35] Das kommt in all denjenigen Wendungen deutlich zum Ausdruck, in denen der oder die Liebende vom Mich-Dir-Schenken noch nichts weiß oder nichts wissen will, sondern nur weiß von einem An-Dich verschenkt *werden von* einem schenkenden Grunde, also von der bloßen Erfüllung des Geschenkes *an* Mir für Dich. Vgl. z. B. die Schlußverse des wunderbaren Liebesgedichtes von Jakob Burckhardt: Nyt eiges meh:

„Wer het mi au mit Allem was i bi
Verschenkt an di?"

wie wahre Zweisamkeit nur möglich ist auf dem Grunde der Einsamkeit. Daran vermag auch der Tod nicht zu rütteln, ist doch Einsamkeit an und für sich schon Ausdruck der „Liebesimmanenz des Todes". Im Gegensatz zur Liebesimmanenz des Todes handelt es sich hier weder um eine objektiv-biologische, noch um eine subjektiv-existenzielle Immanenz, sondern um eine im *vollen* Sinne des Wortes erotische. „Dein Tod" ist nur ein ausgezeichnetes Phänomen der begnadeten Selbstigung oder der Selbstheit als Geschenk, kurz der Einsamkeit. Im Tode – gleicherweise ob wir bei diesem Wort an Dein Sterben oder an Dein Gestorbensein denken – beschenkst Du Mich mit nur tieferer Einsamkeit, begabst Du Mich und begabe ich Dich mit der Gabe, im vollsten Sinne des Wortes liebendes Selbst zu sein. Jene Auszeichnung des Todesphänomens und diese Vollsinnigkeit des liebenden Selbst beruht darauf, daß die Zweisamkeit in meiner Einsamkeit sich nun überhaupt nicht mehr mit-*weltlich* mit Dir erfüllt, sondern nur noch über-die-Welt-hinaus, mit anderen Worten, daß ich selbst der *alleinige Träger* unserer Liebe bin. Das erotische Phänomen des Todes erfährt seine Auszeichnung also nicht von der Liebe selbst her, sondern von der Sorge, dem In-der-Welt-sein her. Oder noch deutlicher: insofern liebendes Miteinandersein nicht in den Wolken schwebendes „Über-Welt-hinaus-sein" ist, sondern eben *In-der-Welt*-über-sie-hinaus-sein, Liebe im Widerspruch zur Sorge, liegt die Auszeichnung des Phänomens der Einsamkeit durch den Tod darin, daß Du mich mit Deinem Scheiden aus der Welt zwar in der Welt (der Sorge) *allein zurück-*, in diesem Allein-in-der-Welt-sein aber *erst recht* über die Welt *hinaus* sein lässest. Vertiefung meiner Einsamkeit durch Deinen Tod ist also gleichbedeutend mit erhöhter Sehnsucht über die Welt der Sorge hinaus, mit tieferer Vertrautheit mit Heimat und Ewigkeit, in einem Wort: mit vertiefter Selbstigung im erotischen Sinne.

Es handelt sich hier also keineswegs um den Modus der ehrenden Fürsorge im Sinne H e i d e g g e r s [36], dem trauernd-gedenkenden Verweilen der Hinterbliebenen bei dem Verstorbenen mit ihm, in welchem Modus die Bleibenden, trotzdem der Verstorbene „unsere Welt" verlassen und zurückgelassen hat, *aus ihr her* noch *mit ihm sein* können. Auch für uns gilt zwar, wie ersichtlich, daß Ich-selbst *mit Dir* nach Deinem Tode nur *sein* kann *aus unserer Welt her*, jedoch hat dieses Mit-Dir-sein keineswegs den Charakter der ehrenden Fürsorge, sondern den der Liebe.

[36] Vgl. Sein und Zeit, 238.

Auf Grund der dem Menschsein immanenten Widersprochenheit der Liebe durch die Sorge, wird das Geschenk vertiefter Einsamkeit „dem Menschen" aber nicht ohne *erhöhten* Widerspruch der Sorge. Sorge kennt nur, um einen treffenden Ausspruch M a u r i c e d e G u é r i n s zu wiederholen, la triste sympathie du fini pour le fini. Wo aber das Unendliche eintritt, ganz eintritt, wie beim Sterben des Geliebten oder Liebenden, bäumt sie sich auf und verzehrt sie sich selbst im Schmerz des endlichen unwiederbringlichen Verlustes Deiner-selbst oder Meiner-selbst. Bist Du gestorben und behält die Sorge die Überhand, so endigt der Schmerz, wenn auch „widerwillig gebändigt", sei es im Wirbel leichtsinniger Zerstreuung, sei es im „hohen Segen" neuer Beglückungen:

ἐσλῶν γὰρ ὑπὸ χαρμάτων πῆμα θνάσκει
παλίγκοτον δαμασθέν,
ὅταν θεοῦ Μοῖρα πέμψῃ
ἀνεκὰς ὄλβον ὑψηλόν[87].

„Denn im Erleben edler Freuden stirbt das Leid, widerwillig gebändigt, wenn Gottes Moira hohen Segen emporschickt."

Diese Bändigung des Leids durch die Gunst eines glücklichen Schicksals und die freudige Hingabe an dasselbe, ist die Höhe altgriechischer *Weisheit,* die, wie gerade hier, unterscheidet zwischen dem leeren Rabengekrächze der gelernten (μαθόντων) und der Weisheit desjenigen, der viel weiß durch Anlage oder Begabung (φυᾷ); denn Geschehenes könnte nicht einmal „die Zeit, der Vater von allem" (χρόνος ὁ πάντων πατήρ) ungeschehen machen; „aber wem das Schicksal günstig ist, dem könnte vielleicht Vergessen zuteil werden".

An die Stelle der antiken Weisheit und der christlichen Ergebung in den Willen Gottes tritt in einer weder schicksal- noch gottgläubigen Menschheit der profane Faktor der „alle Wunden heilenden" *Zeit:*

„Hinträumend wird Vergessenheit
des Herzens Wunde schließen;
die Seele sieht mit ihrem Leid
sich selbst vorüberfließen".
(L e n a u, Blick in den Strom.)

Gegenüber dem antiken, sowie auch alttestamentlichen (Hiob) Vergessen im Segen neuer Beglückungen kommt dieses „romantische" Vergessen dem phänomenologischen Tatbestand der Überwindung des Leids im Vergessen insofern näher, als der Abschied

[87] P i n d a r, Olympia II, 19–22.

vom Leid zugleich als Abschied der „Seele" von sich selber empfunden wird. Im Vergessen stirbt nicht nur der Geliebte, sondern sterbe Ich als Liebender mit ihm zugleich [38].

Von dem Leichtsein der Zerstreuung, von der Hingabe an „edle Freuden", von der Ergebung in den Willen Gottes, von der romantischen Wehmut des Abschieds von sich selbst und von dem ehrenden Totenkult unterscheidet sich Liebe dadurch, daß sie weder vergessen kann, geschweige denn Vergessen sucht, noch auch Kultus will. Aber ebensoweit entfernt sie sich von dem Schwelgen im Schmerz, der schon von S e n e c a gegeißelten Verkehrung des echten dolor in „prava voluptas"; denn hier handelt es sich wieder um eine Überwältigung der Liebe durch die Sorge, um eine Form der Sorge um die Liebe, um einen besorgten „Liebeskultus". Von all dem weiß der reine Überschwang, die reine Einbildungskraft der Liebe nichts und kann sie nichts wissen. Zwar „bagatellisiert" sie den Tod keineswegs – das gerade Gegenteil ist der Fall –, aber seine im vollsten Wortsinne „unvorstellbare" Furchtbarkeit und Grausamkeit ist ihr zugleich „Seligkeit", genauer gesagt, sie steht *über* diesem Gegensatz, ihn „aufhebend" im Angekommensein in Heimat und Ewigkeit. –

Wir haben nun noch zu zeigen, wie die Selbstheit im Lieben, die Einsamkeit, schon an und für sich mit der Liebesimmanenz des Todes identisch ist. Bedeuten doch Einsamkeit und „Allem-Abschied-Voran-Sein" schon ein und dasselbe.

Daß das Erleben des Todes des wahrhaft Geliebten mehr als Schmerz (plus que douleur) bedeutet, nämlich ein neues *Leben* (une nouvelle vie), hat schon B a l z a c klar ausgesprochen, und schon vor ihm hat wiederum ein Franzose, M a u r i c e d e G u é r i n, das Werden *dieses* neuen Lebens, „la transformation de l'âme par la sévérité lente de la douleur" ausgezeichnet beschrieben. Im Gegensatz zum Vergehen des Leids in einem wie immer gearteten Vergessen ineins mit dem Abschied der „Seele" von sich selbst, dem Tod des liebenden Ich, wird hier gerade die gegenteilige Bewegung des Schmerzes im *„Behalten"* der Geliebten ineins mit dem *Fortleben* Meiner, des liebenden Ich, aufgezeigt. Indem d e G u é r i n mit phänomenologischem Scharfblick le sentiment double et mystérieux d'une existence qui se retire et d'une existence qui

[38] Eine geradezu erschöpfende phänomenologische Beschreibung dieses „Ich-Todes" zugleich mit dem Vergehen des Schmerzes wegen des Todes der Geliebten – es handelt sich hier aber nicht um wahre Liebe, sondern um den Liebeszwang der passion – finden wir bei P r o u s t. Vgl. Albertine disparue.

monte beschreibt [39], gibt er eine Schilderung des wahren erotischen Phänomens des Todes, wie sie auch von Rilke nicht übertroffen worden ist. Im Gegensatz zu Freud, der das Phänomen des Todes nur von der Sorge her zu erfassen vermag, nämlich im Gefühl der Trauer, in der „Arbeit", welche dieselbe dem „psychischen Apparat" zumutet (Regression) und in der Rolle, die sie im Libidohaushalt und für das Verständnis der „Ambivalenz der Liebesbeziehungen" spielt, und der jene Arbeit und diese Rolle als beendigt ansieht, wenn „der Respekt vor der Realität den Sieg behält" und „das Ich wieder frei und ungehemmt ist [40], im Gegensatz zu Freud sieht de Guérin und sehen wir mit ihm das Problem des Todes des Geliebten gerade nicht in einer endlichen Arbeit innerhalb der endlichen Sorgestruktur des Daseins und in der Ablösung der Libido von dem Liebesobjekt, sondern in dem Triumph des reinen Überschwangs über den „Respekt vor der Realität" (der Sinne), im Respekt vor der ungleich reelleren Realität der Liebe, kurz nicht im Vergessen, sondern im Behalten. Die „Arbeit", die der Tod der Geliebten mir zumutet, richtiger die Transformation oder Umwandlung, die sich als Geschenk der Begabung an mir vollzieht, ist nun aber keine andere als die, die sich schon „zu Lebzeiten" der Geliebten als Geschenk an mir vollzieht. Der Name dieses Geschenks oder dieser Begabung lautet wiederum: Selbstigung im Lieben, Einsamkeit.

Aus alledem geht wieder hervor, daß Liebe nicht verwechselt werden darf mit Glück oder Seligkeit. Nur der Liebesrausch vermag darüber zu täuschen, daß Liebe als solche diesseits steht von Glück und Unglück, Seligkeit und Schmerz. Das Wegfallen dieser positiven oder negativen „Vorzeichen" in der Liebe ist der „Beweis" dafür, daß die Liebe von der Sorge nichts (mehr) zu fürchten hat, mit anderen Worten, daß sie über Leben und Tod erhaben ist. Wie wir von einer Liebesimmanenz *des Todes im Leben* sprechen, so müssen wir auch von einer Liebesimmanenz *des Lebens im Tode* sprechen. Einsamkeit lautet der Name der ersteren, der Name der letzteren ist Zweisamkeit [41]. Da beide, Einsamkeit und

[39] Maurice de Guérin (1810–1839), Méditation sur la mort de Marie. Oeuvres (Paris, Le divan) I. Vgl. insbesondere 280 ff. – Zu de Guérin und der Méditation im Speziellen vgl. Béguin, L'âme romantique et le rêve, II, 346–358.

[40] Vgl. Trauer und Melancholie W. W. V.

[41] Die „Unwahrheit" der Zweisamkeit eines Don Juan zeigt sich gerade darin, daß er von der Liebesimmanenz des Lebens im Tode „nichts weiß". Wir verstehen zwar Mozarts Don Juan erst in seiner ganzen Tiefe, wenn wir, mit Kierkegaard, das gespenstische Flackern des Todes in seinem Leben nie übersehen und überhören; hingegen zeigt Don Juans Tod nichts von einer Liebesimmanenz des Lebens (im Tode); dieser Tod ist kein erotisches, sondern ein ritterlich-heroisches Phänomen.

Zweisamkeit, nicht ohne einander *sein* können, sondern in ihrem Sein aufeinander angewiesen sind, können Leben und Tod nur insofern erotische Phänomene sein, als der Eros gleicherweise beide in sich aufnimmt und überschwingt. Das gilt nicht nur von Deinem Sterben und Gestorbensein, sondern auch von Meinem Sterben.

Sterbe ich vor Dir, darf ich mein Leben zurücklegen in Deine Hände, dann weiß ich, daß ich auch im Tod in Dir fortlebe, wie ich schon bei jedem Abschied in Dir fortgelebt habe: sterbe ich nach Dir, und hast Du Dein Leben in meine Hände (Feuerbach würde sagen: in mein Bewußtsein) zurückgelegt, so weiß ich sterbend, daß Ich auch im Tode „mit Dir vereinigt bin". Dieses Wissen ist also keineswegs ein dogmatisches Wissen um Unsterblichkeit, kein „Glaube an ein Wiedersehen im Jenseits". Dieser Glaube ist vielmehr nur ein in Worte gefasster, in der Sprache der Sorge ausgedrückter „Reflex" der Einbildungskraft der Liebe, ihres Wissens um Heimat und Ewigkeit. Dieses Wissen ist ein Wissen um unser *absolutes Nichtwissen* und gerade deshalb *kein* (bestimmter) Glaube und keine Hoffnung im Sinne der Sorge. Die Absolutheit dieses Nichtwissens, die einzige Absolutheit der wir uns „vergewissern" können, läßt sich weder in Rede noch in einem bestimmten Glauben, noch in Hoffnung ausdrücken; denn all das sind Weisen der Endlichkeit des Daseins. Jenes Wissen ist absolutes Schweigen. Daher ist Liebe nur da wahre Liebe, wo sie schon „im Leben" das „Schweigen des Todes" vernimmt. Das sei noch an zwei Sonderphänomenen der Liebe näher aufgezeigt.

Das erstere zeigt sich negativ darin, daß die Unterscheidung von Gegenstand und Bild, von objet und image, in der Liebe nicht gilt, positiv darin, daß der „vergängliche Gegenstand" der Liebe – Du als in der Welt mit mir Seiender – und dein „unvergängliches Bild" – Du als *Wesen* – eins sind; denn hier handelt es sich nicht um ein auf der Subjekt-Objekt-Spaltung beruhendes Erkennen einer irgendwie gearteten „Realität", sondern um *Offenbarung* von Realität überhaupt, um Du-Offenbarung. In solcher Offenbarung bist Du als Objekt „Schein" und als Bild Wesen, aber in untrennbarer Einheit:

„Der Schein, was ist er, dem das Wesen fehlt?
Das Wesen, wär' es, wenn es nicht erschiene?"

Während Du aber „als Objekt" sprichst, mich ansprichst und Dich mir mitteilst, offenbarst Du Dich Mir als Wesen nur in der

Weise des Schweigens. Daher wird mir die Umwandlung meiner durch Dich nicht erst bei Deinem Tode, sondern schon im Augenblick der liebenden Begegnung, wie natürlich auch Deiner durch Mich. Schon in der liebenden Begegnung als solcher „zieht sich eine Existenz zurück", nämlich diejenige der Sorge, des bloß mit-*weltlichen* Seins und *dessen* (endlicher) Erkenntnis und steigt eine neue „Existenz" empor, nämlich die des Mit-*einander*-seins und dessen Erkenntnis (= Offenbarung), nämlich meine einsame Existenz als Geschenk Deines *Wesens* und als Wiedergeschenk Meines *Wesens*. Schon im ewigen Augenblick der Begegnung *bildest* Du Mir Dein Wesen *schweigend ein* und *bilde* ich mir Dein Wesen schweigend, und das heißt einsam, *ein*. Dein Tod und mein Sterben sind nur die äußersten mit-*weltlichen* Möglichkeiten dieser schweigenden Einbildung.

Das andere Phänomen, auf das wir noch kurz hinweisen wollen, steht mit dem ersteren in Wesenszusammenhang. Wie die Einbildungskraft der Liebe, die wirhafte, weil *Dir und Mir* zugehörige, sich gleicherweise an *Dir und Mir* erfüllende Einbildungskraft, diesseits steht von Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit, von An- und Abwesenheit, von Gegenwärtigung und Vergegenwärtigung, von „realem Objekt" und „bloßem Bild", und weil das erstere hier „*Schein*", das letztere „*Wesen*" bedeutet, erhält hier auch der Gegensatz von *Vergessen* und *Behalten,* von *Ent-Äußerung* und *Er-Innerung* einen neuen Sinn. Nicht als Objekt, sondern als Bild *bildet* Uns die „Einbildungskraft" der Liebe, diese so tief verkannte anthropologische Äußerung der Einheit des Seins, *Mein und Dein Wesen ein.* (Darin beruht ja das Geschenkhafte, die Begabung der Liebe). Infolgedessen bist Du „schon im Leben" mehr als nur Objekt, nämlich auch schon Bild, zwar keineswegs Traumbild, sondern Wesensbild, wie auch ich schon Wesensbild für Dich bin, und bist Du auch noch im Tod mehr als Nichts, nämlich „noch" Wesen. Daher kann ich schon im Leben Dich als Objekt vergessen, kannst Du aus meinem „Gesichtskreis" *verschwinden,* kann ich mich Deiner *entäußern,* und Dich trotzdem *erinnern*. Ich kann Dich als Objekt vergessen, und trotzdem, ja gerade, als Wesen *einbilden*. Das ist das *erotische* Phänomen der *Treue*. Es bedeutet nicht Festhalten in intentionaler Objekt-Setzung, in intentionalem Gerichtetsein auf ein Objekt, sondern *Wesens-Ein-Bildung*. Nicht der Logos, sondern der Eros ist hier der Überwinder des Gegensatzes von An- und Abwesenheit. Auch das zeigt wiederum, daß der Tod für die Einbildungskraft der Liebe „kein neues Problem" ist, sie vor keine

neue Aufgabe stellt. Liebe ist schon an und für sich „Treue bis in den Tod" [42].

Was wir hier phänomenologisch zu erweisen versucht haben, ist in der deutschen Dichtung schon längst auf seinen dichterischen Ausdruck gebracht:

„Laß eines dumpfen, dunklen Traumgeflechtes
Verworrne Todesnetze mich zerreißen!
Und bleibe mir, du vielgeliebtes Bild,
Vollkommen, ewig jung und ewig gleich!
Laß deiner klaren Augen reines Licht
Mich immerfort umglänzen! Schwebe vor,
Wohin ich wandle, zeige mir den Weg
Durch dieser Erde Dornenlabyrinth!
Du bist kein Traumbild, wie ich dich erblicke;
Du warst, du bist. Die Gottheit hatte dich
Vollendet einst gedacht und dargestellt.
So bist du teilhaft des Unendlichen,
Des Ewigen, und bist auf ewig mein" [43].

Die phänomenologische Begründung der erotischen Selbstigung oder der Einsamkeit erfährt nun noch eine weitere Vertiefung, wenn wir sie mit dem Verständnis der Einsamkeit aus der „Erhellung existenzieller Kommunikation" (in der Philosophie von J a s p e r s) vergleichen. Während dieses Verständnis anhebt bei dem Selbst [44] und dessen Sein in „gegenseitiger Schöpfung", geht unser Verständnis der Einsamkeit gerade nicht *aus* von dem Selbst, sondern von dem Überschwung der Liebe, dem reinen Transzendieren, und versucht es zu zeigen, wie Ich-selbst und Du-selbst *aus* diesem Überschwung werden, und zwar nicht in gegenseitiger Schöpfung, sondern als Geschöpf (Geschenk) des Überschwungs. Ich-selbst und Du-selbst vermögen unsere Selbstheit nicht gegenseitig selbst

---

[42] Vergessen und Behalten sind ursprünglich überhaupt keine intellektuellen, sondern erotische Phänomene. Ihre kognitive Bedeutung ist nur eine Abblendung ihres erotischen Wesens aus der Wirheit im Lieben auf den Modus des Wissens und auf das Subjekt der Erkenntnis. Wie früher als Wissen Liebe ist, so ist früher als Behalten Treue. Man lernt nicht nur kennen, was man liebt, wie G o e t h e es schon verkündet hat, sondern man lernt auch nur *behalten*, was man liebt.

[43] G o e t h e in „Die natürliche Tochter", III/4.

[44] „Sie (die existenzielle Kommunikation) ist zwischen zwei Selbst, die nur diese und nicht Repräsentanten, darum nicht vertretbar sind. Das Selbst hat seine Gewißheit in dieser Kommunikation als der absolut geschichtlichen, von außen unerkennbaren. Allein in ihr ist das *Selbst für das Selbst in gegenseitiger Schöpfung*. In geschichtlicher Entscheidung hat es durch Bindung an sie sein Selbstsein als isoliertes Ichsein aufgehoben, um das Selbstsein in Kommunikation zu ergreifen." (Philosophie II, 58.)

zu schöpfen, sondern nur als „Geschöpfe" des liebenden Überschwungs. Freilich erklärt auch Jaspers, daß Liebe die „Quelle" der Kommunikation sei und durch diese sich erhelle (ebd. 71), und daß keine die Kommunikation *hemmende* Macht Liebe sein könne; hingegen betont er andererseits, daß ohne existenzielle Kommunikation alle Liebe fragwürdig sei (ebd. 72). Er anerkennt keine unmittelbare Kommunikation, also keine communio in unserm Sinne, sondern nur eine *durch die Medien der Inhalte vermittelte* Kommunikation: „Das Ineinsschlagen der Seelen bedarf der Wirklichkeit des Handelns und des Ausdrucks. Denn Kommunikation ist nicht wirklich als die widerstandslose bestehende Helligkeit eines seligen Seins ohne Raum und Zeit, sondern die Bewegung des Selbstseins im Stoff der Wirklichkeit. Wohl ist es in Augenblicken, als ob die Berührung unmittelbar sei, sie kann im Transzendieren über alles Weltdasein sich erfüllen. Aber auch dann ist Weite und Klarheit des objektiv gewordenen und nun transzendierten Inhalts das Maß für die Entschiedenheit des Augenblicks der eigentlichen Kommunikation. Diese gewinnt ihren Aufschwung durch Teilnahme an Ideen in der Welt, an Aufgaben und Zwecken" (ebd. 67).

Gerade hier zeigt sich die fundamentale Bedeutung einer Phänomenologie des reinen Überschwangs, des „Transzendierens über alles Weltdasein". Deren ganzes Bestreben liegt gerade darin, hinter die Kommunikation durch das Medium der Inhalte zurückzugehen, zu zeigen, was Liebe ist, und nicht nur, woran sie sich bewährt und woran das Maß für ihre Entschiedenheit gewonnen werden kann. Was Jaspers erhellt, ist die Bewährung der Liebe in der Welt der Sorge, in der geschichtlichen Welt, nicht ihr aller Sorge enthobenes und doch in der Welt seiendes Wesen. Dieses ihr Wesen ist keineswegs zu verwechseln mit „widerstandsloser bestehender Helligkeit eines seligen Seins ohne Raum und Zeit." Vielmehr gilt es und haben wir es uns zur Aufgabe gemacht zu zeigen, daß Liebe weder widerstandslos, noch Helligkeit, noch seliges Sein ist, und daß sie nicht „ohne Raum und Zeit" ist, sondern ihre eigene Räumlichung und Zeitigung „hat", zwar nicht im weltlichen Sinne von „Raum und Zeit", sondern im „erotischen" Sinne von Heimat und Ewigkeit. Was Jaspers hier beschreibt, betrifft nicht den eigentlichen phänomenalen Wesensgehalt der Liebe, ihr eigentliches Sein. Dieses bleibt unerhellt. Was er Liebe nennt, nähert sich dem, ja stimmt weitgehend überein mit dem, was wir Freundschaft nennen werden, nämlich die kommunikative, sich in die Welt der Sorge „einlassende" *Teilnahme* an *Dir* und

Deinem *Schicksal*. So sehr auch Freundschaft Liebe ist, so weit geht doch der phänomenale Wesens- und Seinsgehalt der Liebe über Freundschaft hinaus. Auch in den tiefen und schönen Ausführungen Jaspers' über den Tod des Nächsten (ebd. II, 221) finden wir viel Verwandtes. Auch wir könnten sagen: „der wahrhaft Geliebte bleibt existenzielle Gegenwart", aber doch nur, insofern er Mir vom reinen Überschwang der communio oder Wir-Offenbarung ineins mit der Schenkung meiner an ihn bereits geschenkt worden ist. Von der Liebe aus gesehen ist die Existenz, sei es im Sinne von Jaspers oder von Heidegger, sekundär und niemals Selbstzweck. Von einem Heimisch-werden der Existenz in der Transzendenz und einer Zerstörung der Erscheinung, nicht des Seins selbst, durch den Tod („des Andern") sprechen wir nur insofern, als (reine) Transzendenz für uns lediglich das Transzendieren als solches meint, sehnsüchtiges Transzendieren nach dem Unendlichen hin, und insofern, als gerade Liebe „nichts weiß" von einem Unterschied zwischen Erscheinung und Sein, zwischen Bild und Realität. Liebe ist nicht Philosophie und ihr „Ort" ist nicht die Philosophie der Existenz oder die existenzielle Philosophie. Hingegen fühlen wir uns Jaspers wieder aufs Nächste verwandt angesichts der tiefen Wahrheit, zu der ihn seine Untersuchung hier führt:

„Es ist die tiefere Heiterkeit möglich, die auf dem Grunde unauslöschlichen Schmerzes ruht."

Hier berührt sich der Philosoph mit dem Dichter (Rilke, de Guérin) und stehen beide gegen Freud, der nur den „Ambivalenzkampf" in den „Liebesbeziehungen" kennt und nur die Gegenbewegung von Verzicht des Ich auf das Liebesobjekt als Totes und von Erlangung der „Prämie des Am-Leben-bleibens" sieht, und der die Heiterkeit, den „freudigen Affekt" entspringen läßt aus der durch die Arbeit der Trauer erzielten Entwertung oder Herabsetzung des Liebesobjektes [45]. Nicht als ob Freud solche Behauptungen aus der Luft gegriffen hätte, wie ahnungslose Gegner behaupten; hingegen treffen seine Behauptungen gerade nicht die Liebe, sondern das Menschsein als eigentlich liebloses. Die Wahrheit seiner Lehre berührt sich mit derjenigen der Behauptung, die Fr. Th. Vischer in „Auch Einer" einmal kurz hinwirft: „Wir sind alle Aristokraten des Lebens und sehen auf einen, dem

[45] Vgl. Trauer und Melancholie a. a. O.

das Sterben passiert, doch herab wie auf eine Art von Lump". Auch diese Behauptung läßt sich anthropologisch als wahr beglaubigen, und wer sich hier entrüstet, vermag das menschliche Leben nicht in seiner tiefen Widersprochenheit der Liebe durch die Sorge und der Sorge durch die Liebe zu sehen. Neben der Selbstbehauptung, der Lebensbejahung steht die des Todes mächtige Wirevidenz der Liebesbejahung, und wer könnte übersehen, daß sie es ist, die das Leben ungeheuer viel tiefer und „heiterer" bejaht, als das den Schmerz auslöschende, „der Realitätsprüfung standhaltende Ich": „La dimension d'une âme peut se mesurer à sa souffrance comme on calcule la profondeur des fleuves à leur courant [46]. –

Was die großen Dichter und wahren Philosophen von der Liebe zu sagen wissen, erfährt, wie wir gesehen haben, eine Ordnung und ein Verständnis im Rückgang auf das phänomenologische Wesen der Liebe, auf den reinen Überschwang. Was wir hier angesichts des Todes gezeigt haben, soll der folgende Abschnitt zeigen angesichts der Sprache. Gerade an ihr läßt sich das Wesen der *nicht* durch Inhalte *vermittelten* communio im Gegensatz zu der vermittelten communicatio mit aller Deutlichkeit aufweisen. Die eigentliche Sprache der Liebe ist, wie wir sehen werden, weder „weltgeschichtliches" *Ereignis*, noch „absolut geschichtliche" *Schöpfung*, sondern ungeschichtliches *Schweignis*. So auch der Tod „im Lieben". Wo er in Worte, ja auch nur in Gedanken gefaßt wird, ist er nicht mehr Schweignis, sondern Ereignis. In seinem bloßen Bedenken und Besprechen bin ich nicht mehr einsam, sondern bleibe ich allein zurück. Die Tiefe und Treue dieses Schweigens ist die einzige reine Form des erotischen Phänomens des Todes als einer von der Welt der Sorge her ausgezeichneten Form des reinen Überschwangs der Liebe. Rein ist dieser Überschwang nicht mehr, wo er abgleitet in den Gefühlsüberschwang der Mystik, in den religiösen Überschwang des Unsterblichkeitsglaubens, in den ethischen Überschwang der Pflicht oder in den Gedankenüberschwang des philosophischen Systems.

[46] Flaubert, Correspondence II, 217. Oeuvres compl. éd. Conard.

3. Liebe und Sprache.

„Und willst du, daß die Liebe, diese, meine,
sich eine Sprache schaffe, reich genug,
und daß ich zwischen dir und mir im Zug
die Fackel halte, daß sie uns bescheine? –

Sie fällt, sie fällt. Ich kann nicht meine Hand
zwingen, mein Fühlen von mir fort zu halten;
wie soll ich zu Beweisen umgestalten
die Liebe in mir, die sich mir entwand?

Nein, trau dem Schweigen meines Frauenlebens
die Frauenliebe zu, die es dir weiht.
Sieh, wie ich dasteh, alles warb vergebens,

und wie dies Stummsein meines Daseins Kleid
furchtlos zerreißt, daß nicht in einer Schwäche
mein Herz von seinem Schmerz noch anders spreche".

(Elizabeth Barrett-Browning Sonnett XV[1]
in der Übertragung von Rilke.)

Sprache ist nicht Licht, sondern Belichtung oder Beleuchtung (Fackelschein), ist „fortgehaltenes" Fühlen, Umgestalten in Beweis, ist Kleid des Daseins. Wirheit im Lieben bedarf keiner Be-

---

[1] Wir halten uns an diese, den Grundgedanken des Originals zwar etwas vereinfachende und die Einzelheiten nicht genau wiedergebende Übertragung. Das Original (No. XIII) lautet:

„And wilt thou have me fashion
into speech
The love I bear thee, finding words
enough,
And hold the torch out, while the
winds are rough,
Between our faces, to cast light on
each? –
I drop it at thy feet. I cannot teach
My hand to hold my spirit so fair off
From myself ... me ... that I
should bring thee proof
In words, of love hid in me out of
reach.
Nay, let the silence of my womanhood
Command my woman-love to thy
belief, –
Seeing that I stand unwon, however
wooed,
And rend the garment of my life, in
brief,
By a most dauntless, voiceless forti-
tude,
Lest one touch of this heart convey
its grief."

lichtung, sie ist an und für sich schon Licht, lichtendes Fühlen; daher vermag sie dieses Fühlen nicht in einer ihr fremden Beleuchtung (Sprache) von sich fortzuhalten, zu „distanzieren"; sie braucht, wie wir wissen, keinen Beweis und kann auch gar nicht bewiesen werden [2]; sie ist hüllenloses Dasein; sie bedarf keines Daseinskleides, wie die Sprache eines darstellt; eher zerreißt sie es, aus Furcht, in einer Schwäche doch nach ihm zu greifen, anstatt den unsagbaren Schmerz, das unsagbare schmerzliche Glück des Daseins als Liebe sich „unmittelbar", d. h. ohne das „geschaffene" Medium der Sprache, in seiner „reichen" Fülle aussprechen zu lassen. Wie aber spricht es sich unmittelbar aus? Durch die lebendige, furchtlose, alle Brücken der sprachlichen Kommunikation hinter sich abbrechende, vertrauensvolle Selbsthingabe in der Stummheit des Schweigens.

Für den Überschwang der Liebe gilt also nicht ohne weiteres der Spruch: Wes das Herz voll ist, läuft der Mund über; denn der Überschwang der liebenden Wirheit ist nicht „etwas", von dem das Herz voll ist und „von dem" es überlaufen kann, sondern er *ist* Herz. Zwar entströmt dieser Überschwang *auch* dem Munde, teilt er sich *auch* der Sprache mit (auch unser Gedicht, auch, ja gerade das dichtende Sprechen vom Nichtsprechenkönnen der Liebe ist ja Sprache der Liebe!), aber der Sprache gerade *nicht* als ihrem eigensten Element. Ist die Sprache doch gerade der „ausgesprochene" Vollzug der überschwingend-*entziehenden* Transzendenz: Sie gliedert oder artikuliert und bestimmt oder determiniert das Miteinandersein in einzelne Verständlichkeiten („Bedeutungseinheiten", „Identitäten"), sie „teilt" es, um es „mit-teilbar" zu machen. Im „Aussprechen" ist das Miteinandersein, um Jakob Boehmes treffenden Ausdruck zu gebrauchen, bereits in der „Schiedlichkeit" (des Sprechens). In jenem „Teilen" verfährt die Sprache natürlich seligierend oder auswählend, und sie tut es je nach ihrer *volkstümlichen*, bereits überkommenen Eigenart und Geschichte. Die Wirheit im Lieben hat es aber mit keinem vereinzelten Einzelnen, keinem „Detail", keiner Determination, und infolgedessen auch mit keiner Negation (keinem „Entzug"), mit keiner Teilung und keinem überkommenen Allgemeinen zu tun, sie *ist* nur als Ganzes und *geht* „aufs Ganze" [3]. Das aber ist im letzten Grunde nur möglich

---

[2] Für sie gilt, was Plotin von den Dingen „dort oben" sagt: „*Warum und daß sind dort eines*". Schriften, übers. von Harder (Philos. Bibl. Meiner), III, 138.

[3] Vgl. oben (152 ff.) das über die rein überschwingende Transzendenz Gesagte.

als *Schweigen* [4] oder, um das von Goethe im Faust II geschaffene schöne Wort wieder hervorzuziehen, als *Schweignis.* Als diese schweigende Ganzheit – oder „Fülle" – ist Liebe untraditionelles, welt-ungeschichtliches, nur unmittelbar auf sich selbst als liebende Wirheit gestelltes Dasein. Daher vermag ihr die (Wort-)Sprache, als Schiedlichkeit des Aussprechens, nicht Genüge zu leisten, nicht nur als „armes" Instrument oder Medium, sondern als Medium (Belichtung, Kleidung, Hülle) schlechthin. Aber hörten wir nicht schon (p. 27), daß Liebende immerfort „an Ränder treten", die sich versprachen Weite, Raum und Freiheit, und daß „zwei Menschen" überhaupt nicht immediat oder un-mittelbar miteinander „in Berührung zu treten" und zu „kommunizieren" vermögen, selbst als Liebende nicht? Besteht die Rede von der Fensterlosigkeit der Monaden nicht zu recht? Und klingt uns nicht seit unserer Jugend Mörikes bereits erwähnte Weise im Ohr mit ihrem harten *Nein?*

„Kann auch ein Mensch des andern auf der Erde
Ganz wie er möchte, sein? –
In langer Nacht bedacht' ich mir's
und mußte sagen, nein!" [5]

Zwar hat uns schon Novalis gelehrt, daß es die *Liebe* ist, die „Individualitäten mitteilbar und verständlich" macht [6], aber streitet dagegen nicht wieder der alte Satz: Individuum est ineffabile, das menschliche Individuum ist unsagbar, unaussprechbar? Und müssen sich die Liebenden, so sehr sie sich „ein Herz und eine

---

[4] Sehr gut drückt dies Charles Morgan aus in seinem Roman Sparkenbroke (London 1936): „To a lover, as to a saint, the gay and the solemn are identical; within laughter and mourning he hears always the same silence; and as the saints know one another without tokens, so between the eyes of lovers there shines a mutual light by which they recognize each other and see all that is, the sky, the hills, the bread they eat, not as external watchers or users of these things, but inwardly, with the creative eye." – In diesem philosophischen Roman finden sich auch sonst vielfache, überraschende Übereinstimmungen mit unserer Auffasung der Liebe und ihren Wesensbeziehungen zu Tod und Dichtung (vgl. nur etwa 68 ff., 143, 169 f., 339, 423). – Die strukturelle Zusammengehörigkeit von Schweignis mit (kosmischer) Bewegungs-, Zeit- und Schicksalslosigkeit tritt sehr schön zutage in folgenden Versen:

„Wo Liebende ruhn und schweigen,
Wartet zu Häupten
Ehern fest der sternengeschmückte Himmel,
Läßt die Zeit entschlummert die Sichel fallen,
Ruht die Waage strengen Geschicks. – Ein Wort: schon
Schwanken die Schalen! –"

R. A. Schröder, Sapphische Ode III.
Widmung und Opfer (Bremer Presse) 92.

[5] Mörike, Neue Liebe. [6] Werke (Minor) II, 186.

Seele" nennen, nicht begnügen mit dem „Gleichklang" [7] ihrer „Seelen"? Schließlich, als „psychologische Subjekte", gibt es für sie eine andere Möglichkeit der Kommunikation als die über die Objektivierung und, als „selbständige" Existenzen, eine andere als die der Fürsorge und der „existenziellen Kommunikation" durch das Medium der Inhalte?

Auf diese, zum Teil schon in der Kontroverse mit Jaspers (p. 192 ff.) berührten Fragen ist zu antworten: keine von ihnen trifft die Wirheit im Lieben als Modus des Daseins; die von der Existenz ausgehende nicht, weil Existenz eine Bestimmung des Daseins als Sorge ist; die vom Subjekt ausgehende nicht, weil (weltloses) Subjekt eine lediglich auf Grund erkenntnistheoretischer Erwägungen erfolgte psychologische Abstraktion ist; die von der Seele und der Monade ausgehende nicht, weil Seele ein religiöses [8] oder mythisches, Monade ein metaphysisches *Gebilde* ist; die vom Individuum und der Individualität ausgehende nicht, weil es sich hier um biologische, soziologische, psychologische *Begriffe* handelt; die vom „Menschen" ausgehende nicht, weil von allen diesen Begriffen derjenige des Menschen der vagste und undurchsichtigste ist. Wirheit im Lieben ist kein Begriff, sondern, wie Existenz als Selbstheit im Handeln, ein Daseinsmodus, aber ein solcher, der sich von der Selbstheit im Handeln aus nicht nur nicht verstehen, sondern nicht einmal sehen läßt. Hat man das Dasein einmal als jemeinige Existenz bestimmt oder als Seele, Monade, Subjekt, Individuum *geglaubt* oder *gedacht,* so kommt man nie mehr zum *Dasein* als Liebe, sondern nur zum Dasein als Adhärere (Deo) und zu religiösen Geboten (Liebe Deinen Nächsten – über Gott – wie Dich selbst), zu metaphysischen Spekulationen oder wissenschaftlichen, das Problem auf den Kopf stellenden Theorien. Aber so sehr geht unser heutiges Dasein auf in wissenschaftlicher und vorwissenschaftlicher Theorie, in rein sprachlicher Überlieferung und Gewohnheit, daß es sich weithin die Ursprünglichkeit selbst der Fülle der liebenden

---

[7] Mit der Sympathie, der Syntonie (Bleuler) und dem Synchronismus (E. Minkowski). – Der Begriff des Synchronismus ist übrigens vorweggenommen in folgendem Vergleich Goethes in Wilhelm Meisters Lehrjahre (I. Buch, 17. Kap.): „Zwei liebende Herzen, sie sind wie zwei Magnetuhren; was in der einen sich regt, muß auch die andere mitbewegen, denn es ist nur eins, was in beiden wirkt, *eine* Kraft, die sie durchgeht."

[8] Ich gehe völlig einig mit Voßler, wenn er erklärt: „Seele ist nun einmal ein religiöser Begriff, den die Psychologie sich zwar angeeignet hat, den sie mit eigenen Mitteln aber weder herstellen noch auflösen kann." (Sprache und Religion in: Geist und Kultur in der Sprache, 51). – Hinsichtlich des *numinosen* Ursprungs des Seelenbegriffs vgl. auch Hermann Schmalenbach, Die Entstehung des Seelenbegriffs. Logos XVI, 1927.

Wirheit verdeckt und verhüllt [9]. Am nächsten kommt dieser Ursprünglichkeit immerhin der religiöse und vor allem der christliche Glaube, die *Religion der Liebe* [10].

Als „einheitliches", das heißt aus der Einheit des Seins entstammendes und mit dem Ganzen des Seins sich einigendes Dasein ist die Wirheit im Lieben unartikulierte, undeterminierte, in einem Wort ungeschiedene, nämlich rein überschwingende Fülle, also *Sprachlosigkeit,* sprach-, ja atemlose *Stille,* eine Stille, die, als Daseinsbestimmung, keineswegs eine Negation oder Privation (ein Fehlen von Laut, Lärm, Geräusch oder Ton) bedeutet, sondern die höchst positive, „lautlose" Erfüllung und Durchdringung des gesamten Daseins [11]. Diese „heilige" Ruhe und Stille *„um" uns und „in" uns* [12] „in Gegenwart des allgeliebten Wesens" schildern wieder die Schriftsteller und Dichter:

„Es war ihm" (bei der ersten Umarmung der Geliebten),
„als breitete sich die Stille bis an die Grenzen des Weltalls aus".
(Joseph Conrad, Der Freibeuter).

„But the best (um die Geliebte zu preisen) is when I glide from
out them (den Andern),
Cross a step or two of dubious twilight,
Come out on the other side, the novel
Silent silver lights and darks undreamed of,
Where I hush and bless myself with silence".
(Robert Browning, One word more).

„Wenn ich von deinem Anschaun tief gestillt,
mich stumm an deinem heiligen Wert vergnüge".
(Mörike, An die Geliebte).

„Da ruht das Herz, und nichts vermag zu stören
den tiefsten Sinn, den Sinn, ihr zu gehören".
(Goethe, in der Marienbader Elegie).

---

[9] Wenn wir die Liebe auch nicht nur in der Weise der amour-*passion* im Auge haben, so gilt doch auch von der Liebe überhaupt, was La Bruyère von ihr gesagt hat:

„Tout ce qu'on dit contre l'amour, et toutes les plaisanteries qui se font sur cette passion, ne viennent que de ce que l'on ne voit plus de grandes passions, pas seulement pour en conserver l'idée." Les Caractères de Théophraste, 14. Aufl. Lyon 1747, II, 359.

[10] Vgl. unten Drittes Kap., Absch. II, b und c.

[11] Vgl. hiezu auch E. Minkowski, Vers une Cosmologie.

[12] Vgl. L. Binswanger, Das Raumproblem in der Psychopathologie, Zschr. f. d. ges. N. u. Ps. 145. Bd., 1933: 2, Der gestimmte Raum, S. 618.

„Keins wie dein feines Ohr
vernimmt, was tief innen singt,
was noch so schüchtern schwingt,
was halb sich schon verlor".

(Stefan George, im Jahr der Seele).

Der „gesellige Lärm" der Sprache stört nur diese Stille des Weltalls, dieses silberne Schweigen der innersten Helligkeiten und Finsternisse, diese Frömmigkeit des Anschauns, diesen tiefsten Sinn, die Musik dieses tiefinneren Schwingens und Singens, dieses Schweben „in ewig klingender Existenz", von dem Goethe einmal der Geliebten schreibt. Wenn etwas diese Stille zu erfüllen vermag, so ist es *vor* aller Sprache tatsächlich die, die künstliche Scheidung von „Innen und Außen" wiederum durchbrechende und durchwaltende *Musik*, als melodisches Rauschen der Quellen des Geschicks, als Lichtgesang der Sterne:

„Von Tiefe dann zu Tiefen stürzt mein Sinn,
Ich höre aus der Gottheit nächt'ger Ferne
Die Quellen des Geschicks melodisch rauschen.

Betäubt kehr' ich den Blick nach oben hin,
Zum Himmel auf – da lächeln alle Sterne;
Ich kniee, ihrem Lichtgesang zu lauschen".

(Mörike, ebd.).

Vor aller sprachlichen Artikulation, vor aller „Schiedlichkeit des Sprechens", ist liebende Wirheit schweigende, zeit- und schicksalslose *Versenkung, Vernehmung, Fühlung* [13], *Empfindung* [14], *„Anschauung", „Abgrund der Betrachtung"* [15], *Stillung*, alles nur besondere Ausdrücke für das *eine* Sein der *Begegnung*. Es gilt nur, alle diese Ausdrücke im Sinne der Wirheit, als „reziproke" Ich-Du-Ausdrücke zu verstehen, also weder im Sinne von einseitiger Versenkung, gegenständlicher Anschauung, Betrachtung und Vernehmung, noch auch von einseitiger Intuition oder Schau. Anstelle aller Formen „einseitig konstituierender Intentionalität" tritt hier vielmehr *beidseitig begegnendes* Dasein, beidseitiges Entgegenwarten, „Entgegenkommen", beidseitige *Eröffnung, Offenbarung* oder, nur ein

---

[13] Vgl. Goethe, Selige Sehnsucht.

[14] Vgl. Erwin Straus: Vom Sinn der Sinne und meine Besprechung, Schweiz. Archiv f. N. u. Ps. XXXVIII, 1936, S. 16 ff. Vom (ontologischen) Wesen des Empfindens.

[15] Vgl. Mörike, Zu viel:

„Lisch aus, o Tag! Laß mich in Nacht genesen!
Indes ihr sanften Sterne göttlich kühlet,
Will ich zum Abgrund der Betrachtung steigen."

anderer Ausdruck für denselben Seinsverhalt, beidseitige Seins-*Transparenz* (Durchsichtigkeit, Hüllenlosigkeit). Der Überschwang der Wirheit im Lieben und Du-Transparenz des Seins ist ein- und dasselbe [16]. Diese Transparenz ist *Begabung* und *Offenbarung*. Nicht wird hier einem transzendenten Subjekt oder „geistigen" Akzentrum zugemutet, sich auf *etwas* intentional zu richten oder zu beziehen (Brentano, Husserl), vielmehr „richtet" Dasein als Du sich nach Mir und auf Mich, wie Dasein als Ich sich nach Dir und auf Dich „richtet" [17]. Diese „Richtung" bedeutet keineswegs eine „Orientierung" in der intentionalen Räumlichkeit, sondern das Stehen des Daseins unter einem „Richterspruch", unter dem „Richterspruch" der liebenden *Wahrheit* und der ihr eigenen *Evidenz*. Erst in ihr findet der Überschwang, die Sehnsucht der Liebe, ihre eigentliche *Stillung*.

Wir beginnen mit der Du-Transparenz im Sinne der Wir-*Begabung* (als „Vorstufe" der Wir-*Offenbarung*). Will man schon hier von *Sprache* sprechen, so muß man sich vergegenwärtigen, daß es sich um keine mediale Sprache, um kein sprachliches Medium handelt, sondern um „unmittelbares" Daseinsgespräch, d. h. eben Wir-Sprache. Diese, im doppelten Sinne des Wortes „lautlose" Sprache entbehrt wie der sprachlichen, so auch der bedeutungsmäßigen Artikulation, des λογισμός der Griechen, der Überlegung. Sie ist im Laufe der menschlichen Geistesgeschichte mehrfach „beschrieben" worden, am klarsten und eindeutigsten jedoch von Plotin. Wir haben sie nur aus dem metaphysischen „dort oben" Plotins „herunterzuholen" ins Dasein und aus dem „metaphysischen Bewußtsein" der plotinischen Seelenlehre rückzuübersetzen in das Sein als liebende Wirheit. Überlegung (= artikuliertes oder diskursives Denken) kommt nach Plotin in die Seele erst „hier unten" hinein, „wo sie in Ratlosigkeit gerät und sich mit der Fürsorge befleckt und in einem Zustand größerer Schwächung ist. Denn es bedeutet für den Geist eine Minderung seiner Selbstgenügsamkeit, wenn er der Überlegung bedarf; so wie in den Künsten, da überlegt der Künstler erst dann, wenn er nicht weiter weiß, ist es aber nicht schwierig, dann setzt sich die Kunst ohne weiteres durch und schafft [18]. Sind die Seelen aber dort oben ohne

---

[16] Darauf beruht auch der Vorrang des liebenden Verstehens vor jedem Selbstverstehen; denn Selbstverstehen kann sich nie auf Liebe „stützen".

[17] Vgl. oben p. 123 f. (Ebner). Aus dieser Daseins-„Richtung" stammen alle Liebesgleichnisse aus der Welt der Sterne oder des Gestirns.

[18] Diese Auffassung von der Bedeutung des *Hindernisses* im Dasein findet ihre systematische Ausarbeitung in René Le Senne's Lehre vom obstacle. Vgl. Obstacle et Valeur.

Überlegungen, wie können sie dann noch vernünftig sein? Nun, man kann sagen, weil sie, solange sie in so günstigen Umständen sind, das Vermögen haben zur Betrachtung. Man muß aber den Begriff der Überlegung in dem dargelegten Sinne eingrenzen; denn wollte man die vom Geist ständig herabwirkende und ständig in den Seelen vorhandene Zuständlichkeit, welche eine ruhende Verwirklichung und gleichsam Abspiegelung des Geistes ist, als Überlegung bezeichnen, so müßten sie auch dort oben Überlegung anwenden. Aber auch der Sprache und Stimme, sollte ich meinen, bedienen sie sich nicht; und wenn sie im Himmel mit Körpern bekleidet sind, gibt es all das nicht, was sie hier unten reden aus praktischem Bedürfnis und in Zweifelsfällen; sie vollziehen dort jede Handlung nach der Ordnung und der Natur und brauchen nicht zu befehlen und zu ratschlagen. Und was sie einander zu sagen haben, das verstehen sie durch bloßes Innewerden (γιγνώσκοιεν δ' ἂν καὶ τὰ παρ' ἀλλήλων ἐν συνέσει); selbst hier unten verstehen wir ja oft auch den Schweigenden aus seinem bloßen Blick; dort oben aber ist der ganze Leib klar und rein, und jedes Wesen ist wie ein Auge (sprechend), es gibt dort kein Verhüllen oder Vorspiegeln, sondern ehe man etwas einem andern sagt, hat er es schon gesehen und verstanden" [19].

Was Plotin von den Seelen „dort oben im Himmel" sagt, ist schon Wirklichkeit „hienieden" ἐν συνέσει, im Miteinandersein der Liebenden. Die metaphysische und wissenschaftliche Scheidung von Leib und Seele machen die von keiner Schiedlichkeit berührten Liebenden, macht das Dasein als liebende Wirheit nicht mit. Deswegen gehen auch alle Lehren über das liebende Verstehen im Sinne eines intuitiven Zeichen- und Ausdruckverstehens in die Irre; denn eine Trennung von Zeichen und Bezeichnetem, von Leib und Seele, von Ausdruck und Sinn, liegt hier nicht vor. Daß im Überschwang der Liebe „der *ganze* Leib" „klar und rein" und jedes Wesen wie ein („sprechendes" und vernehmendes) Auge ist (so daß der Mund [allein] gar nicht überzulaufen braucht), diese Redewendung ist nur eine Konzession an die Sprache der Metaphysik, der Wissenschaft und Vorwissenschaft; „in Wirklichkeit" besagt sie nichts anderes, als daß das Dasein als Liebe kein „Verhüllen" oder „Vorspiegeln" ist, sondern Ich-Du-Transparenz. Diese Transparenz ist aber, wir müssen es immer wiederholen, nicht einseitige oder jemeinige Daseinsbestimmung, sondern beidseitige, unsere. Jeder Gedanke an einseitiges intentionales Gerichtetsein auf einen

[19] Schriften II, 110 f. (Enn. IV, 3, c. 18).

Gegenstand, erst recht jeder Gedanke an Aktivität und Passivität, muß von dieser Transparenz ferngehalten werden. Auch hier gilt wieder, was Plotin von seiner metaphysischen Schau sagt, nur in phänomenologisch-anthropologischer Bescheidung: „Man muß nämlich das Sehende dem Gesehenen verwandt und ähnlich machen, wenn man sich auf die Schau richtet; kein Auge kann die Sonne sehen, das nicht sonnenhaft geworden ist; so sieht auch keine Seele das Schöne, welche nicht schön geworden ist. Es werde also zuerst jeder gottähnlich und jeder schön, der Gott und das Schöne schauen will" [20]. Es werde also zuerst jeder liebeähnlich (liebend) und jeder schön, der die Liebe und das Schöne (der Liebe) schauen will. Es wird aber nur liebeähnlich und schön, wer die Unterscheidung von Liebendem und Geliebtem, von liebendem Auge und geliebter Sonne, aufgibt in der „Ähnlichkeit und Verwandtschaft", in der Transparenz von Ich und Du in der *einen* liebenden Wirheit.

Wie nun die Gestimmtheit oder Befindlichkeit immer ihr Verstehen mit sich führt und das Verstehen immer ein gestimmtes ist, so führt auch die liebende Begabung immer ihre *Offenbarung* mit sich, ist die Offenbarung immer eine be-gabte, ein *Geschenk* der Gnade. Wenden wir die Rede vom Nicht-Verhüllen und Nicht-Vorspiegeln ins Positive der Offenbarung, so wird sie zur Rede von der *Aufrichtigkeit des Herzens*. Was als Begabtheit Transparenz, durchsichtige Reinheit und Klarheit (Unserer, Deiner und Meiner) ist, ist als Offenbarung Aufrichtigkeit des Herzens, „liebevolle Wahrheit" (vgl. unten p. 213). Was im Reiche der Vernunft die *Evidenz* bedeutet, das bedeutet im Sein der Liebe die Aufrichtigkeit des Herzens, was dort der *Zweifel*, das bedeutet hier die „Unruhe des Herzens" [21]. Es „gibt" in der Liebe keine andere Evidenz als die Evidenz des Herzens, die Aufrichtigkeit. Sie ist der Fels, auf den die Liebe baut. Daher das flehentliche Gebet Catulls an die Götter, die Geliebte möge ihr Gelübde *vere*, nämlich *sincere et ex animo* abgelegt haben [22]. „Das einzige Interesse meines Lebens ist", schreibt Goethe an Frau v. Stein (19. Juli 1782), „daß du offen gegen mich seyn magst". Auch diese Offen-

---

[20] Schriften I, 13 (Enn. I, 6, c. 9). Es braucht hier wohl kaum an Goethes „Wär' nicht das Auge sonnenhaft" erinnert zu werden. – Vgl. hiezu auch oben p. 120.

[21] Vgl. René Le Senne a. a. O. 124.

[22] Vgl. das feierliche Gebet CIX: Iucundum, mea vita, das erst die Verzweiflung des Si qua recordanti (vgl. oben p. 165) ganz aufleuchten läßt. Das sincere et ex animo kann deutsch nicht besser als mit Aufrichtigkeit des Herzens übersetzt werden. Morgan (a. a. O. 250) übersetzt es ins Englische sehr schön mit: in the knowledge of her heart.

heit oder Aufrichtigkeit verlangt natürlich nach „Ähnlichkeit und Verwandtschaft", das heißt hier nach *Evidenz* und *Glauben*. Erst im Phänomen des Glaubens *erfüllt* sich die liebende Evidenz. „Ich bitte dich fusfällig", schreibt wiederum G o e t h e an die Geliebte (12. März 1871), „vollende dein Werck, mache mich recht gut! du kannst's, nicht nur wenn du mich liebst, sondern die Gewalt wird unendlich vermehrt wenn du glaubst das ich dich liebe" [23]. Wie in der Gottesliebe, so ist auch in der „irdischen" Liebe Gnade nicht trennbar von Glaube, im doppelten Sinne des Glaubens-an-Dich und des Geglaubt- oder „Gehört"-werdens-von-Dir.

Soviel über die vorsprachliche Lautlosigkeit und den lautlosen Hintergrund der „Sprache" der Liebe. Nun wissen wir aber, daß es auch eine lautliche Sprache der Liebe gibt und zwar in zweierlei Form: als *Nennung* der Geliebten und als liebendes *Gespräch* (wozu auch der *Liebesbrief* und das *Liebesgedicht* gehören).

Daß die liebende Wirheit zum Kleid der Sprache greift, der „Schwäche" verfällt, sich auch sprachlich zu „äußern", hat seinen anthropologischen Grund darin, daß das Menschsein nicht *nur* Liebe, sondern *auch* Sorge ist. Wäre es nur Liebe, vermöchte es „vollkommen" in Liebe aufzugehen, so bedürfte es der Sprache nicht; denn dann wäre „alles" auch ohne Worte „gesagt". Auf Grund der unausweichlichen strukturellen Zusammengehörigkeit von Liebe und Sorge „bedient sich" die Liebe auch der *„weltlichen* Seinsart" der Rede [24], des Gesprächs. Auch das hat P l o t i n schon gesehen und auf seine Art beschrieben: Ausgehend von seiner Überzeugung, daß das Erkennende, je tiefer es erkennt, um so mehr mit dem Erkannten zur Einheit wird, frägt er sich, wieso die Seele dazu komme, das Erkannte dennoch immer wieder „hervorzuholen" (προφέρειν) und „zu Handen zu nehmen" (προχειρίζεσθαι). Die Antwort lautet: „sie will das, was sie primär besitzt, auch kennen lernen, so wird sie durch dies Zu Handen nehmen gewissermaßen von sich selber unterschieden [25], sie bedenkt es diskursiv, und erblickt es als ein von sich verschiedenes (ὁ γὰρ πρώτως εἶχε καὶ καταμανθάνει καὶ τῇ προχειρίσει οἷον ἑτέρα αὐτῆς γίνεται καὶ διανοουμένη βλέπει ὡς ἄλλο ὂν ἄλλο [Enn. III, 8, 6]).

Wenn die Seele nun etwas „hervorholt", um kennen zu lernen,

---

[23] In deinem Glauben an meine Liebe haben wir, wie bereits bemerkt, eine der „Stufen" innerhalb der Dialektik der Sichselbstmehrung der Liebe, des Eros heauton auxon, zu erblicken.

[24] Vgl. H e i d e g g e r, Sein und Zeit 161.

[25] Man denke hier auch an die Lehre von der „Schiedlichkeit" und „Duplizierung" bei J a k o b B o e h m e !

was sie in sich hat, so tut sie das „wegen ihres Mangels zum Zweck der Überprüfung". „So ist denn also die Seele, weil sie ihre Inhalte intensiver besitzt, stiller als die Natur, und weil sie in größerer Fülle besitzt, geneigter zur Betrachtung; weil sie aber nicht in vollkommenem Maß besitzt, so drängt sie danach, in höherem Grade habhaft zu werden der Kenntnis des Betrachteten und somit einer Betrachtung, die sich aus reflektierender Prüfung ergibt". Wenn Elizabeth Barrett-Browning ihr Fühlen *nicht* von sich forthalten will, die Fackel fallen läßt, das Kleid des Daseins zerreißt, um nicht in einer Schwäche doch nach ihm zu greifen, um das Gefühlte, ganz in sie Eingegangene und mit ihr Geeinte nicht doch in einer „anderen Sprache" (als der des „Gefühls") auszusprechen und so gleichsam an ihr Verrat zu üben, so tut sie das alles im Gefühl des Vollbesitzes der Fülle ihrer Liebe. Aber wie der „zur Einheit" vorgedrungene Weise Plotins nicht *nur* Weiser, nicht nur „reines Schauen bei sich selbst" sein kann, sondern andern gegenüber, in der Fürsorge für sie, „an den Tag legt, was in ihm ist", so vermag die Liebende nicht nur in der „ewigen" Schau ihre Liebe aufzugehen, sondern sie muß von ihrer Liebe *sprechen*. So sehr sie sich vor ihrer Schwäche fürchtet, sie verfällt ihr doch, sie spricht ja bereits, wenn auch in der der Liebe einzig adäquaten Sprache, der Sprache der Dichtung. In ihr spricht sich „trotz allem" nur *Sorge* aus um das Verstehen und Verstandenwerden, das sorgende Hervor*holen* und Zurhand*nehmen* (Forthalten) zum besseren Kennenlernen und Kennenlehren dessen, was sie „schon primär besaß" (ὁ πρώτως εἶχε).

Aber damit ist die „Funktion" der Sprache innerhalb der Wirheit im Lieben keineswegs erschöpft. Das Wort der Liebe – darin sind sich der Platonismus (vgl. das Symposion und den Phaidros), der Neuplatonismus, das Johannesevangelium und die christliche Mystik überhaupt (vgl. insbesondere Jakob Boehme, Hamann, Ferdinand Ebner) einig – das Wort der Liebe ist nicht nur Überlegung, sondern vor allem Zeugung, Schaffung, Gestaltung. Um nur bei Plotin zu verweilen, so erklärt auch er: „So ist es auch bei den Lebewesen: wenn sie zeugen, so sind es die rationalen Formen (λόγοι [26]) in ihrem Innern, die sie antreiben; Zeugung ist Kraft der Betrachtung, die sich verwirklichen will, eine Trächtigkeit, die darauf drängt, eine Vielheit von Gestalten

[26] Vom griechischen Logos, so sehr er auch spiritualisiert wird, wie vom christlichen Logos, so sehr er auch pneumatisiert wird, ist das λέγειν, die Rede, das Aussprechen des Wortes nie zu trennen.

und Schaubildern hervorzubringen und alles zu erfüllen mit den rationalen Formen und gleichsam immerdar betrachten zu können; denn Hervorbringen bedeutet Gestalten ins Dasein rufen, und das heißt alles erfüllen mit Betrachtung". „Auch der Liebestrieb hat seinen Ursprung in einem Schauen und einem Hindrängen zur Gestalt" (καὶ οἱ ἐρῶντες δὲ ἰδόντων καὶ πρὸς εἶδος σπευδόντων[27]).

So untrennbar ist die liebende Betrachtung phänomenologisch von dem „Hindrängen zur Gestalt", daß wir beide auch da vereint finden, wo der Platonismus, der Neuplatonismus und das Christentum völlig „überwunden" zu sein scheinen, wie z. B. in der biologisierenden Metaphysik Schopenhauers[28]. Wenn in seiner so einseitig und so naturalistisch für die Gattung Partei nehmender „Metaphysik der Geschlechtsliebe" für uns, die wir keine Metaphysik der Geschlechtsliebe beabsichtigen, etwas Haltbares ist, so muß es in Behauptungen liegen, die sich *phänomenal beglaubigen* lassen. Eine solche Behauptung ist die folgende: „Als die allererste Entstehung eines neuen Individuums und das wahre punctum saliens seines Lebens ist wirklich der Augenblick zu betrachten, da die Eltern anfangen einander zu lieben – to fancy each other nennt es ein sehr treffender englischer Ausdruck –, und, wie gesagt, im Begegnen und Heften ihrer sehnsüchtigen Blicke entsteht der erste Keim des neuen Wesens, der freilich, wie alle Keime, meistens zertreten wird"[29]. Die unlösliche ontologische Zusammengehörigkeit von liebender Betrachtung – fancy, liebender Ein-Bildung – und Hindrängen zur Gestalt (πρὸς εἶδος σπεύδειν) ist hier sehr gut gesehen, angefangen beim Blick der Liebenden, endend beim

---

[27] Schriften III, 8 ff. Enn. III, 8, c. 5–7.

[28] Daß jedoch die *Aesthetik* Schopenhauers in der Welt als Wille und Vorstellung auf Plato zurückgeht, ist bekannt.

[29] Schopenhauer, W. W. (Frauenstädt) III, 614. – Eine auffallende Übereinstimmung hiemit finden wir bei Jakob Grimm. Er schreibt einmal von folgender *Sage*, „der man die Wahrheit ansieht": „Zuerst haben die Menschen durch bloßes Anblicken Kinder erzeugt (Gott wirkt mit bloßen Gedanken), hernach aber Küsse dazu gebraucht, endlich Umarmung und leibliche Vermischung." Grimm vergleicht diesen Werdegang mit demjenigen der *Sprache:* „Die neue Sprache hat die Unschuld verloren, und ist äußerlich reicher geworden, aber durch Zusammensetzung und Zufall, und braucht manchmal großer Zurüstung, um einen einfachen Satz auszudrücken." Und er begründet diesen Vergleich mit der für uns selbst so vertrauten Auffassung vom *Gleichnis*, nämlich daß „in allen Gleichnissen ein Stück geheimer größerer Wahrheit liegt, als die ist, welche um der auswendigen Unähnlichkeit willen man nicht gern zugegeben bekommt." (Jakob Grimm an Achim von Arnim, 20. Mai 1811.)

Kind der Liebe [30]. Zwischen beiden Polen der Begegnung aber liegt das Wort der Liebe, seinerseits beginnend bei der *Nennung* der Liebenden, endend im *Gespräch* der Liebe, im Liebes*brief*, im Liebes*gedicht*.

Schon der Blick der liebenden Begegnung ist mehr als nur schauende Betrachtung, schon er „drängt zur Gestalt". Die, zwar noch „grenzenlose" [31], Gestalt des Blickes ist der *Gruß*. Der Gruß der Liebe – von dem, wie wir wissen, Dante sein Neues Leben datiert – als Liebesgestalt des Blickes, Winkes, Händedrucks oder Kusses – ist zwar nicht mehr rein musikalische Innerlichkeit, aber noch nicht worthaftes Bekenntnis. Er ist zwar durchaus Wir-Stiftung, aber noch nicht Wir-Erklärung [32]. Die Wir-Erklärung geschieht erst in der Gestalt des „Welt"-Ereignisses der Aussprache des Du. Mit dieser Aussprache beginnt das Gespräch der Liebe, ist der liebende Dialog „eingeleitet". Der Wunsch, „meines Herzens Bild zu finden", wie Hölderlin sagt, der sich im Geheimnis der Begegnung, als Finden wie als Wiederfinden, ahnend erfüllt und in der Gestalt des Grußes andeutend bestätigt, erreicht die *Welt*-Gewißheit seiner Erfüllung erst in der besorgend-fürsorgenden Klärung und Bestätigung durch die Gestalt des nicht nur andeutenden und deutenden, sondern *be*-deutenden *Wortes* der Liebe, durch das im rechten Augenblick gesprochene reife Wort der liebenden Wirheit: Du.

In der „Erkennung" und Nennung des Liebsten tritt der Mensch

---

[30] Vgl. hiezu auch Schelers Phänomenologie und Metaphysik des „liebenden Geschlechtsaktes" im VII. Kapitel von Wesen und Formen der Sympathie, 2. Aufl. und René Le Senne, a. a. O. 136: „La spontanéité naive qui réussit sans effort à se grossir elle-même s'aime, car l'amour est ce qui se crée sans inquiétude ni recherche. Elle trouve en soi tous les moyens de son progrès, mais n'a besoin d'en isoler aucun." „*L'indiscretion de la science, c'est d'apporter la technique où elle n'a rien à faire.* Il n'y a pas de théorie scientifique du bonheur, il n'y en a que du malheur, puisqu'une théorie scientifique reconnaît une cause à ce que les choses ne se passent comme on attendait qu'elles se passent. Où les causes se dissolvent dans l'unité de l'élan, il n'y a plus de causes; et la spontanéité est un concours dynamique dont nous participons, comme les amants participent, au cours de la fécondation sexuelle, de l'énergie universelle qui inspire la vie, et de l'amour qui l'irradie. Rien de plus facile que de n'y voir qu'un acte physiologique".

[31] Vgl. Hofmannsthal, oben p. 84.

[32] Wir-Erklärung hat im übrigen keine höhere Liebesdignität als Wir-Stiftung, kommt hier doch alles an auf die Aufrichtigkeit des Herzens, die die Gestalt zur *Liebes*gestalt macht, jedoch nichts auf das Medium der Gestalt. Vgl. Robert Browning (10. April 1846): „Nun küsse mich, Liebste, Geliebte! es scheint, so werde ich immer verstanden – Worte sind Worte, unzulänglich und ausdruckslos, oder in falscher Richtung ausdrucksvoll – aber wenn ich unter Deinen Augen lebe und sterbe, wirst Du mich niemals mißverstehen."

aus der zurückgeschwiegenen [33] einsam-zweisamen „Innerlichkeit" in die *gestaltete Welt* der Sprache. Im liebenden Schweigen „wächst schlafend des Wortes Gewalt"; nun aber, wenn der Mensch sein Liebstes *nennt,* „nun müssen dafür Worte wie Blumen entstehen" (Hölderlin). Ist der Bann des liebenden Schweigens gebrochen, so wird die Sprache zum „strömenden", zum „heilig trunkenen" Wort. Im Gegensatz zum sachlich-nüchternen und zum trunken-lallenden Wort steht das *heilig*-trunkene der Liebe aber dem emphatischen [33] Schweigen insofern noch nahe, als es wie dieses die Heiligkeit des Wortes wahrt; nur tritt jetzt anstelle der Heiligkeit zurückschweigender Fülle die „Heiligkeit verschwenderischer Fülle" [34]. Heilig ist diese Verschwendung aber nur, solange sie aus der Aufrichtigkeit des Herzens strömt, solange sie ex corde sonat. Dies ist aber nur möglich, wenn der Mensch immer wieder zurückschweigt in die lautlose „Stille des Herzens" oder der *Einsamkeit,* wenn das aus der Begegnung quellende gestalthafte Strömen des Wortes nicht zerfließt in ein gestaltloses *Sich-verströmen im Wort.*

Der Sprachschatz dieser Gestalt der *Nennung* ist sehr gering; vermag sie sich doch vollkommen zu erfüllen durch das einzige liebende Wort: Du. In ihm tritt „das Geheimnis des Herzens" „auf einmal und ganz" ans Licht, wie in dem „Ewig", das du leise sagst [35], und mit dessen ganzem Ewigkeitsgehalt. Im liebend ausgesprochenen Du liegt implizite Du mein, Ich dein, liegt implizite auch schon die Gestalt der Liebes-Erklärung, das Ich liebe Dich.

„Ich habe keine Worte für Dich, meine Liebste – ich werde sie niemals haben. Du bist mein, ich bin Dein."
(Robert Browning an Elizabeth, 12. Januar 1846).

„Was ist im hirn das tinte kann verleihn
Das ich dir nicht entwerf mit treuem sinne?
Was gibt es neu zu reden, neu zu reihn
Zu deinem teuren wert, zu meiner minne?

Nichts, süßer knabe ... doch wie Gott anflehend
Muß ich dasselbe sagen allezeit:
Du mein, ich dein – nichts alt im alten sehend –
Seit ich dir holdem namen erst geweiht."
(Shakespeare – George, Sonnett CVIII).

---

[33] Vgl. zu diesen Ausdrücken K. Voßler, Geist und Kultur in der Sprache, 209–214.

[34] Dieser Ausdruck stammt nicht etwa, wie man annehmen möchte, von dem „Romantiker" Friedrich Nietzsche, sondern von dem Romantiker Friedrich Schlegel (Über die Philosophie. An Dorothea v. F., Athenaeum, 1799, II. Bd., 1. Stück).

[35] Vgl. oben p. 20 b Alexis und Dora.

„Nichts alt im Alten schend", bezeichnen wir positiv als „die Neuheit in der Wiederholung". *Es gibt kein anderes Sein, wo Wiederholung und Neuheit eins sein können, als das Sein der Liebe!* Gestalt der Liebe ist *immerwieder neue* Gestalt. Darin bekundet sich gerade die „Zeitlosigkeit" der Liebe, ihre Zeitigung als ewiger Augenblick:

„... und habe Sie sehr lieb. Das hab ich schon so offt gesagt, und mich dünckt das ist eins von den wenigen Dingen, die man ohne neue Wendung immer neu zu sagen glaubt."

(Goethe an Frau von Stein, 23. Mai 1777).

Dieser Glaube ist keine bloße „Annahme", er beruht erst recht nicht auf einer Täuschung, er ist „Realität", Realität der Imagination, der Einbildungskraft des liebenden Miteinanderseins.

Auch in der Gestalt des liebenden *Gesprächs,* des Dialogs der Liebenden, verhält es sich nicht anders: auch hier wird immer von Neuem das Alte neu gesagt, jetzt aber tatsächlich in immer „neuen Wendungen". –

Der *Dialog des liebenden Miteinanderseins* unterscheidet sich wesentlich von jedem andern Dialog: als Sprachform des liebenden, das heißt immer des zweckfreien Miteinanderseins, ist er im Gegensatz zu allen andern Dialogformen zweckfrei. Um seine Eigenart besser herausheben zu können, fassen wir zunächst einige der zweckbestimmten Dialogformen ins Auge:

Der Zweck des *sokratischen* Miteinanderseins, der sokratischen Synousia und ihrer Sprachform, des Dialegesthai, ist die Eruierung, Klärung, Vertiefung und Einprägung der Sache selbst, die eigentliche Sachklärung im Sinne des griechischen Manthanein [36]. Die Dialogpartner sind und sprechen hier miteinander um der Sache selbst willen, im Dienst und Auftrag der Sache selbst, als ihre „Fürsprecher". Im Gegensatz aber zum juristischen „Fürsprecher" oder „Anwalt" etwa, also zum wissenden Vertreter eines gelernten Berufs, verschwinden hier die Dialogpartner nicht hinter der Sache, vielmehr sind sie selber, ist ihr eigenes Dasein, in den Vollzug der Sachklärung hineingenommen: Der Eros des Miteinanderseins verbindet sich hier mit der Paideia des Miteinandersprechens, des Dialegesthai, um den Geprüften in seiner Seinssicherheit zu erschüttern, aus voreiligen Festlegungen und Hüllen zu befreien und zur Ursprünglichkeit seines Eigenwesens zurückzuführen. Die Aretē, als das „Zentrum des menschlichen Wissens

[36] Vgl. zum platonischen Sinngehalt dieses Ausdrucks Stenzel, Plato als Erzieher.

um sich selber", ist das „ewige Thema sokratischen Forschens und Prüfens" [37]. Dieses Leitthema kann aber nur durchgeführt werden an Hand bestimmter sachlicher Einzelthemata. Das Gespräch wird begonnen und läuft fort am Leitfaden eines Themas; es gliedert sich nach den Gesetzen des sinnhaften Raumes und der Kunst der logischen Strategie und Taktik. Hier werden logisch-sinnhafte Positionen bezogen, verteidigt, eingenommen, eingeräumt und geräumt.

Der *sophistische* Dialog untersteht dem Zwecke der Verführung oder Bezauberung durch das Wort, d. h. der Überredung oder Überrumpelung. Sein Mittel ist die Eristik, der „Streit mit Worten" unter Auskundschaftung der schwachen Stellen des „Gegners" zum Zwecke seiner Überrumpelung. Sein Verlauf wird nicht gelenkt vom Thema, von der Sache selbst, sondern vom eifernden, ja eifersüchtigen Besserwissen- und Rechtbehaltenwollen, dem Phthonos, wie P l a t o sagt. Sein Raum ist der des Nehmens-bei, des Nehmens des Gegners bei seiner „schwachen Stelle", seinem *Mangel* an „Logik", an Bildung, Wissen, Reife, Selbstvertrauen usw. Die Gesprächspositionen wechseln hier ihren Herrn nicht auf Grund objektiv-sachlicher Kriterien, sondern auf Grund subjektiv-persönlicher Machtverhältnisse.

Der Dialog des *praktischen* Verkehrs des Alltags schließlich läuft ab nach den Gesetzen des gesellschaftlichen Raumes, des Raumes von „Treu und Glauben". Seine Grundlage ist das Nehmen-beim-Wort, sein Zweck eine gesellschaftliche *Bindung*, eine Abmachung oder Verabredung, ein Vertrag, Tausch, Kauf usw. Den Leitfaden des Gesprächs bildet hier das Thema des jeweiligen praktischen Zwecks; seine Gliederung erfolgt sowohl auf Grund der objektiven Sinnstruktur des praktischen Themas als auf Grund der persönlichen Einstellungen der Partner zu diesem Thema. Seine Mittel können sowohl Überredung und Überrumpelung als sachliche Überzeugung sein. Endzweck dieses Dialogs ist die Verpfändung des Worts. Der Garant dieser Verpfändung, der Raum, in dem sie ihre Stelle hat und aufbewahrt wird, ist der überdialogische Raum der Gesellschaft, des Herkommens, des Rechts usw.

Der fragend-erzählende oder *narrative* Dialog hat zum Zwecke die Feststellung eines *historischen* Tatbestandes, das Wissen um einen Tatbestand oder Hergang. Sein Mittel ist die Untersuchung, die „systematisch" befragende Auskundschaftung; seine Partner stehen auch hier in einem *ein*seitigen, d. h. nicht umkehrbaren oder

[37] Vgl. F r. J. B r e c h t, Sokratische Dialektik. Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung XI, H. 1, 1935.

reziproken Dialogverhältnis, nämlich dem des Fragenden und des Befragten; sein Grundthema lautet: Wie ist „es" eigentlich gewesen oder zugegangen? Seine Motive können sein: rein persönliche Neugierde, „objektives" Interesse an der Sache, berufliche Mission (Untersuchungsrichter, Arzt, Pädagoge, Historiker). Seine Mittel sind sowohl sach- wie personbestimmt; sie reichen von der einfachen sachlichen Frage bis zur Technik der Überführung, der psychoanalytischen Deutung und der historisch-hermeneutischen Auslegung oder Interpretation. Sein Raum und seine Strategie sind ebenso vielgestaltig wie jene Mittel, immer aber *sowohl* thematisch *als* persönlich strukturiert. –

Ganz anders das Gespräch, *der Dialog der Liebe!* Sein Raum hat keinerlei *zweck*bestimmte Struktur; das liebende Gespräch bewegt sich überhaupt nicht *in* einer Raumgestalt, sondern *ist* an und für sich schon gestaltende Einräumung, Räumlichung von liebevollem „Raum" (also von Heimat), wie das liebende Miteinandersein selbst, von dem es nur eine besondere Ausdrucksform ist. Infolgedessen gibt es hier, wie wir schon hörten, keine Gesprächs-Positionen, kein Einräumen, Verteidigen, Erobern, Aufgeben von Positionen, was alles eine bestimmte zweckhafte Raumstruktur voraussetzt; es gibt hier auch keine „Gesprächsthemata", weder Sach- noch Streitthemata, gibt weder ein sachliches, „überzeugendes" Lehren, überzeugtes Lernen und Einprägen, noch ein „persönliches" befragendes, untersuchendes, findenwollendes, überredendes oder überrumpelndes Verführen, Bezaubern, Suggerieren, Auskundschaften, wie ja Liebe einerseits, Belehrung, Untersuchung, Verführung, Suggestion, Bindung anderseits sich nach ihrer ganzen Struktur ausschließende anthropologische Seinsformen sind; denn Liebe bedeutet die nominativische Erhaltung von Ich und Du im nominativischen Wir; Belehrung, Untersuchung, Verführung, Suggestion, Bindung hingegen sind Weisen der „Schiedlichkeit" der Subjekt-Objektspaltung, der Vergegenständlichung des Du in ein akkusativisches Ihn oder Sie unter Unterbindung oder Zerstörung des liebenden Wir [38]. Und wie es hier kein Ausfragen, kein sachliches Überzeugen, kein Nehmen, Überrumpeln und Binden an einer schwachen Stelle gibt, so gibt es auch kein Nehmen und Binden beim Wort. Der liebende Dialog ist an und für sich nicht nur ohne „sachliches" Thema, sondern auch ohne Zweck. Als zweck-freier oder zweckloser untersteht er weder einem sachhaltigen, noch einem eristisch-

[38] Wahre Erziehung und Psychotherapie hingegen sind komplexe Mitseinsformen, insofern hier die Wirheit im Lieben und die Zweckhaftigkeit der Belehrung eine Einheit bilden. Vgl. L. Binswanger, Über Psychotherapie, Der Nervenarzt, 1935, H. 3 und 4.

machtgierigen, noch einem gesellschaftlichen, noch einem historischen Zweck.

Der sprachliche Dialog der liebenden Wirheit ist, wie alle Liebesgestalten, einzig und allein „beherrscht" und gegliedert von der „Aufrichtigkeit des Herzens". Diese Aufrichtigkeit oder Offenheit ist aber nicht Thema, sondern „heimatliche" Atmosphäre des liebenden Gesprächs. Diese Atmosphäre allein entscheidet über Nähe und Ferne der liebenden Wirheit. Je größer die Aufrichtigkeit des Herzens, desto näher sind sich die Geliebten. „Die höchste Annäherung, welche möglich ist zwischen zwey Wesen", schreibt Schiller einmal [39], *„ist die schnelle, ununterbrochene, liebevolle Wahrheit gegeneinander"*. Das Gespräch wie das bloße Wort der Liebe erhalten dadurch ihre gegenüber jedem andern Wort und Gespräch einzigartige, dem Gruß, dem Kuß, der Umarmung viel näher als den anderen Gestalten des Gesprächs stehende, Liebesdignität: „. . . ein Wort, ein einfaches Wort von Dir, ist nicht, was in der Welt als ein Wort gilt – das Wort zwischen uns ist etwas anderes – ich lasse mich von Deinem Willen führen, den mir ein Wort von Dir bezeichnet" [40]. Nicht *was* das Wort bedeutet, entscheidet hier, sondern *daß Du* es bist, die es ausspricht [41]. In diesem Sinne kommt dem Wort des liebenden Gesprächs auch keine andere Bedeutung zu als dem Schweigen aus der Aufrichtigkeit des Herzens. „Ich blicke zurück", schreibt Robert Browning an die Geliebte [42] wenige Tage vor ihrer Entführung aus dem Hause und der Tyrannei des Vaters „und in jedem Punkt, jedem Wort und jeder Geste, jedem Brief und jedem *Schweigen* – bist Du mir absolut vollkommen gewesen – ich möchte kein Wort, keinen Blick ändern". Wir sehen, auch das Schweigen, ja gerade es, gehört noch zur Gestalt des liebenden Gesprächs, auch es verhüllt nicht, sondern spricht aus. Der Wechsel zwischen dem ausgesprochenen Wort oder Satz und dem höchst beredten, liebenden Schweigen – das nicht durch das „Nachdenken über das Thema", sondern durch das Zurückschweigen des Worts in die Stille der Einsamkeit bedingt ist – verleiht dem liebenden Gespräch gerade den ihm eigentümlichen Rhythmus.

---

[39] An Lotte, 10. Februar 1790.

[40] Robert Browning an Elizabeth, 31. August 1846.

[41] *Einen* Unterschied zwischen dem Was und dem Wer der Rede hat Erwin Straus in seinem Buch über Wesen und Vorgang der Suggestion (1925) sehr gut herausgearbeitet, aber nicht im Hinblick auf das Du der Liebe, sondern auf „den Andern" als Suggestor.

[42] 12. September 46. Das *Schweigen* ist vom Schreibenden selbst hervorgehoben.

Also nicht das spezielle Thema und nicht die Art seiner – sokratischen, eristischen, gesellschaftlichen, beruflichen – Behandlung bestimmen die Struktur des liebenden Miteinandersprechens, also weder ein bestimmter logisch-sinnhafter oder ideenhafter, noch ein persönlich-zweckhafter Raum, sondern die *ununterbrochene* Räumlichung („Annäherung") der liebenden Wirheit *auf ihre Wahrheit*. Liebe räumt das Dasein ununterbrochen ein auf die Wahrheit der liebenden Wirheit im rhythmischen, einsam-zweisamen Wechsel zwischen dem Modus des Schweigens und dem Modus des Wortes. Das liebende Gespräch „dreht sich" nicht um ein thematisiertes Sachgebiet; es ist kein *Etwas*, kein *„Gegenstand"*, *worüber* die Liebenden „wahrhaft" reden oder „wahrhaft" schweigen, sondern es ist das Dasein als *Heimat*, Du-Ich, Wir, *wovon* sie wahrhaft redend und schweigend zeugen. Das liebende Gespräch ist nur die zurückhaltende Reifung und verschwenderische Explikation der Heimat und Ewigkeit der Liebe in der liebevollen Wahrheit. Absichtslos und motivlos, nur dem Wesensgesetz von Heimat und Ewigkeit gehorchend, „erfolgt" diese Reifung und Entwicklung; in ihr *entfaltet* sich das Sein des Daseins als Liebe, expliziert sich die Wirheit der Liebe in Mich-selbst und Dich-selbst.

Das Wort der Liebe ist aber nicht nur das reife Wort, d. h. das rechte Wort im rechten Augenblick – und insofern immer auch das heilende Wort [43] –, es ist nicht nur das Wort, in dem die „Einzelnen" und die Sprachgemeinschaft (Wir) nicht getrennt sind, sondern eine Einheit bilden, es ist nicht nur das Wort, in dem die „Hingabe des Werkzeugs an seinen Meister" (Vossler), d. h. der Sprachorgane an den Geist, nicht Ideal, sondern Wirklichkeit ist, auch nicht nur das Wort, das immer zugleich den „Standpunkt" des Hörers wie den des Sprechers vertritt, sondern auch das *Wort*, in dem *Idee* und *Konkretum*, *Eidos* und *Faktum*, *Wesen* und *Tatsache eins sind*. Im liebend ausgesprochenen Du ist ebensowohl Duhaftigkeit als solche, das Wesen „Du-überhaupt", angeschaut, als das konkrete Du angesprochen, als auch eine Liebesgestalt „ausgedrückt" [44]; ja auf diesem Ebensowohl-Wie des liebenden Überschwangs beruht gerade der eigentliche, der „ewige" Seinsgehalt der Liebe. Der liebende Dialog ist tatsächlich nichts anderes als die immer neue, wiederholte und wiederholende Explikation dieses Gehalts durch das Wort. Auch das Wort der Liebe, weit davon entfernt, einem Zwecke zu dienen, ist *Geschenk*, *Gnade*. Sein Zu-

[43] Vgl. F. Ebner a. a. O. 116.

[44] Ich verweise hier ausdrücklich noch einmal auf das oben (p. 118) über die liebende Erkenntnis Gesagte.

rückschweigen und sein Aussprechen sind nur *besondere Weisen der einsam-zweisamen Dialektik der Liebe überhaupt,* des Geschenks von Mir-selbst und Dir-selbst aus dem *einen* Geschenk des reinen Überschwangs.

Die sprachliche Urform dieses Geschenks aber ist die *Poesie.* Nur sie wagt das ewige Wagnis, die Artikulation der Welt der Sorge auch sprachlich zu überschwingen, d. h. „ausdrücklich" nicht zu scheiden zwischen Dir als angeschautem Du-überhaupt, Dir als angesprochenem Du und Dir im Sinne einzelner Liebesgestalt (Gruß, Blick, Wort usw.), und fernerhin nicht zu scheiden zwischen Dir und Mir und Deinen und Meinen Liebesgestalten. Sie hat es von jeher gewagt – ohne Furcht, von der Sorge darob verhöhnt zu werden –, nicht nur zu *sagen: Deine* Schritte, das bist *Du,* sondern zu *sagen: mein Herz* war nichts als *Deine Schritte* [45].

So gipfelt das anthropologische Problem von Liebe und Sprache in dem ontologischen Problem der Poesie. Grund dieses Problemzusammenhangs ist, wie leicht zu sehen, das Dasein als Überschwung, als überschwingende Transzendenz, überschwingende „Einbildungskraft" oder „imaginatio". Ihren adäquatesten Ausdruck findet diese Form der Transzendenz, von der Weltlichkeit aus gesehen, in der „Stille bis an die Grenzen des Weltalls", von Heimat und Ewigkeit aus gesehen, in dem tiefinneren Schweigen der liebevollen Wahrheit. „Adäquat" nennen wir diesen Ausdruck, weil Stille und Schweigen die eigentlichen anthropologischen Bedingungen der Möglichkeit des reinen Überschwungs darstellen. Jeder Laut, wie auch jedes Licht und jede Finsternis, *schränkt* den reinen Überschwung bereits in etwas und auf etwas Bestimmtes *ein* und *entzieht* damit schon andere Möglichkeiten. Nicht mehr reiner Überschwung also, aber ihm doch noch sehr nahekommend, ist dasjenige Brechen des Schweigens, das wir als *Musik* bezeichnen, als Harmonie der Töne, als Gesang und Lichtgesang der Sterne. Was den Überschwung hier noch rein erhält, trotz der Einschränkung des Daseins auf Laut oder Licht, ist die *Harmonie.* Harmonie ist frag- und fugenlose, unproblematische und daher immer noch selbstverständliche und unzweideutige Daseinsganzheit und Daseinsgeborgenheit, mit einem Wort: *ästhetisches Leben*" [46] oder *Schönheitserlebnis.* Wir verstehen daher, wenn die Dichter das Brechen des Schweigens vonseiten der Liebe, ihr „Sprechen", im-

---

[45] Vgl. oben p. 157 f. „Les Pas" von Paul Valéry.

[46] Vgl. zur ästhetischen Transzendenz und ihrem ontologischen „Ort" Paul Häberlin, Allgemeine Ästhetik, 1929, sowie Vom Wesen der Philosophie.

mer wieder als Singen oder Musik bezeichnen. So auch Shakespeare:

„Wenn Liebe spricht, so lullt der Götter Stimme
Den Himmel ein durch ihre Harmonie" [47].
(Biron in Liebes Leid und Lust IV, 1.)

„Das Doppelglück der Töne wie der Liebe", von dem Goethe spricht [48], hat seine Wurzel gerade darin, daß sowohl das ästhetische Leben als die Liebe ihre ontologische Heimat in der überschwingenden Transzendenz der reinen imaginatio haben, sehr nahe beieinander, wenn auch keinesfalls am selben „Ort". Innerhalb des „Schönheitserlebnisses" nimmt die musikalische Harmonie aber deshalb den ersten Rang ein, weil sie am reinsten überschwingt, noch nichts „Bestimmtes" entzieht und beschränkt; denn wiewohl schon „deutend", so *bedeutet* sie doch noch nichts „Bestimmtes", vollzieht sie noch keine Sinn-*beschränkung!* Infolgedessen vermag sie noch das *ganze* Dasein zu deuten, alle Höhen und Tiefen des Menschseins zu erreichen und zu erfüllen oder, psychologisch gesprochen, das *ganze* menschliche Gemüt in „Wallung" zu bringen. *Sinnbeschränkung* geschieht erst mit der *Wortsprache*. Sofern die Wortsprache aber noch *Poesie* ist, „Musik des Worts", solange sie also noch unzweckhaft-unproblematische, von aller Individuation absehende, aus dem *Ganzen* des Daseins quellende und aufs *Ganze* des Daseins blickende transzendentale imaginatio [49] ist, wie wir es an dem Gedicht Valérys exemplifiziert haben, solange überschwingt sie immer noch die an die Problematik des Daseins oder die „Situation" geheftete Sorge. Auch hier bedeutet das Brechen des Schweigens noch keine *„eindeutige"* Sinnbeschränkung und keinen *bestimmten* Sinnentzug, sondern lediglich Wandlung der Stille des Schweigens in Wort- und Sinn*harmonie*. Voraussetzung

---

[47] Man sieht an diesem Beispiel, wie auch am Beispiel der „Stille bis an die Grenzen des Weltalls" oder des „Lächelns" und des „Lichtgesangs der Sterne", des Stürzens von Tiefe zu Tiefe und der „nächt'gen Ferne der Gottheit" (Mörike), daß es auch eine (phänomenologische) *Kosmologie und Theokosmologie der Liebe* gibt. – Kosmologie also im Sinne von E. Minkowski's Vers une Cosmologie –, die einer besonderen Ausarbeitung bedürfte. Dabei würden sich sehr bedeutsame Wesenszusammenhänge zwischen Heimat und Ewigkeit einerseits, kosmologischen und theokosmologischen Wesenszügen anderseits ergeben.

[48] Trilogie der Leidenschaft. Aussöhnung.

[49] Dieses Kunstwerk können wir mit einem der größten deutschen Geister, mit Jakob Grimm, auch umschreiben, indem wir sagen: solange sie (die Wortsprache) „rein aus dem Gemüt ins Wort kommt"; denn „Die Poesie ist das, was rein aus dem Gemüt ins Wort kommt, entspringt also immerfort aus natürlichem Trieb und angeborenem Vergnügen des Ganzen hervor" (a. a. O.).

ist dabei aber immer, daß der Bezug auf das Schweigen gewahrt bleibt, daß die Worte, wie „Deine Schritte", um noch einmal mit Valéry zu reden, nicht laute, lärmende, sprachliche Weltereignisse sind, sondern leise „enfants de mon silence". Der Gegensatz von lärmend und leise bedeutet hier den Gegensatz von hinausschreiendem weltlichem Zweck und hineinschweigender „überweltlicher" Ganzheit oder Harmonie. Dieser Gegensatz ist jedoch keineswegs zugleich derjenige zwischen Poesie und Prosa; vermag sich doch die Poesie oder Musik des Worts weit in die Prosa oder Zweckhaftigkeit des Worts hinein zu erstrecken, wie auch das Umgekehrte nur zu häufig der Fall ist.

Die Einheit von ästhetisch-überschwingender und liebend-überschwingender Transzendenz stellt das *Liebesgedicht* dar. In ihm erblicken wir den vollkommensten Ausdruck des Dialogs der Liebe. Gegenüber dem Gedicht überhaupt verschwebt es nicht „im Allgemeinen", sondern „widmet" es sich der oder dem *Einen*. In ihm finden sich die liebevolle *Wahrheit* und die Harmonie der *Schönheit* in den „rein aus dem Gemüt ins Wort" kommenden „Vergnügen des Ganzen" zu einem einzigen Ausdruck zusammen. Da das Liebesgedicht der oder dem Einen „gehört", muß seine Sprache auch eine durchaus einmalige und einzigartige sein, Ich-Du- oder Wir-Sprache im allerhöchsten Sinn, und keineswegs nur „Kunstsprache". Auch der Künstler ist nicht mehr *nur* Künstler, und will es nicht mehr sein, wenn er die Sprache der liebenden Wirheit spricht. Das hat, so weit ich sehe, Robert Browning am klarsten gesehen und ausgedrückt:

„no artist lives and loves, that longs not
Once, and only once, and for one only,
(Ah, the prize!) to find his love a language
Fit and fair and simple and sufficient –" [50].

Diese Sprache findet er aber gerade nicht in seiner Kunst, als *sorrow*, sondern nur im Hinausgehen über dieselbe in einer „Sprache", die er

„Once, and only once, and for one only" spricht,
„So to be the man and leave the artist,
Gain the man's joy, miss the artist's sorrow."

Gedichte sind „art to others", Jedermanns-Sprache: „speech from every mouth", zwischen jedem und allen: „enter each and all"; das Liebesgedicht sagt nur:

„I am mine and yours";

[50] Dieses und die folgenden Zitate aus One word more.

alles andere sei für alle, „the rest be all men's"; im Liebesgedicht will nicht der Künstler (zu allen) sprechen, sondern spreche Ich zu Dir in unverhüllter, wahrer (erster) Person:

„Let me speak this once in my true person."

Auch „die Kunst" ist – als Können – eine „weltliche Seinsart"; das *Liebes*gedicht aber entquillt dem schweigenden Grunde der Wirheit, dem Dasein als Begegnung oder Gnade, dessen „tiefster Sinn" nur einer ist, nennen wir ihn nun *Liebe, Güte, Wahrheit* oder *Schönheit*. –

Mit dem liebend ausgesprochenen *Du* (dem Du-Mein Ich-Dein) ist der Dialog der Liebe nun aber nicht nur als *poetisches* „Welt"-*Ereignis* eingeleitet, sondern auch als Welt-*Geschichte;* wie gerade der Blick auf die Zusammengehörigkeit von Wort der Liebe (Du) und Kind der Liebe zeigt, wird schon mit diesem Wort der Horizont der Geschichte der Liebe, ihres weltlichen Schicksals, geöffnet: das liebende Miteinandersein tritt jetzt aus der reinen Gegenwart des liebeerfüllten, „ewigen" Augenblicks, in die von der Zukunft her determinierte Welt der „Sorge", im Hinblick auf welche Zukunft nun auch die Vergangenheit der Liebenden selbst ausgelegt wird. Insofern das liebende Gespräch über Dich und Deine Explikation im strömenden Wort jetzt hinausgeht, tritt es also in die Zeit und den Raum der Welt des Sorgens und Besorgens und damit nun auch unter die Herrschaft des *Themas* Welt. So wird auch das Kind der Liebe nun Welt-Thema. Aber das ist nur ein Teil-Thema des Grundthemas unserer Liebe selbst als eines Welt-Ereignisses und geschichtlichen Schicksals. Dieses Grundthema gliedert sich wieder nach den Teilstrukturen der Gesamtstruktur des liebenden Miteinanderseins überhaupt, also nach dem Teilthema Liebe und Welt der Liebenden, Liebe und die Liebenden-selbst, Liebe und Geschichte der Liebenden usw. An die reine Fülle des liebenden Überschwangs, aber durchaus von ihm fundiert, heftet sich jetzt die Sorge und Bemühung der liebenden Auslegung oder Interpretation. Damit wandeln sich die Gnade des Blickes – vergleichbar der nur andeutenden *Spur* –, und das Geschenk des Grußes und des ausgesprochenen Du – vergleichbar schon der deutlichen Gestalt der *Stufe* –, in die eindeutige Gestalt der Liebe als *Werk,* als zu gestaltender Wirklichkeit. Hier ist nun der „Ort" nicht nur der Freundschaft, sondern auch der *Ehe* innerhalb der liebenden Wirheit. Wenn sich auch, wie Nietzsche (vgl. XVI, 181) mit Recht sagt, „aus der Liebe keine Institution machen läßt", so kön-

nen wir doch mit demselben Nietzsche[51], wenn auch in einem viel tieferen Sinne als in dem der bloßen „Unterhaltung" – nämlich im Sinne *miteinander* zu gestaltender Wirklichkeit – die Ehe auffassen als ein „langes Gespräch" der Liebe. Gerade die Liebe zwischen Robert und Elizabeth Browning zeigt uns, daß das „Drängen der liebenden Betrachtung zur Gestalt" nicht, wie so viele glauben, vor der Ehe Halt zu machen braucht, sondern gerade in ihr ihre dauerndste Gestalt zu finden vermag, eine Gestalt, die, wie alle Liebesgestalten, immer zugleich auch Deine und Meine Gestalt, Dich-selbst und Mich-selbst, auf *ihre* Weise formt und umformt.

B. Das freundschaftliche Miteinandersein.

Die Wirheit im Teilnehmen.

Auch das freundschaftliche Miteinandersein ist Dasein in Form liebender *Wirheit* oder liebender *Begegnung*. Auch im freundschaftlichen Miteinandersein blickt Dasein Dasein ins Auge, grüßt „Leben" „Leben", spricht Stimme der „Menschheit" Stimme der „Menschheit" an, und vor allem: *spricht* und *wirkt* Dasein *sich* mit Dasein *aus*. Die Doppelheit der Ausdrücke Dasein, „Leben", „Menschheit" darf aber auch hier nicht zur Annahme einer Verdoppelung des Daseins verführen; denn wenn *wir* von Dasein sprechen, meinen wir ja, in fundamentalem Gegensatz zu Heidegger, nie *nur* das Dasein als *je* meines, je deines oder seines, sondern das *menschliche* Dasein überhaupt oder, wenn man will, das Dasein als *„Menschheit"*. Dieses ist die *Faktizität*, von der *wir* ausgehen. Das Da dieses Daseins bedeutet für uns nicht nur die *Geschichtlichkeit* im existenziellen Sinne, das heißt die Bemächtigung *meines* Daseins in der Existenz, sondern auch die *Ewigung* im erotischen Sinne, das heißt die *Begnadung* des Daseins mit Wirheit, als auch schließlich, wie wir später sehen werden (vgl. Kap. II), die Diskursivität oder Personalität im „praktischen" Sinne, das „praktische" Aufgehen des Daseins in *Umgang oder Verkehr*. Doch bleiben wir bei der Wirheit im Lieben. Auch hier handelt es sich um *ein* Dasein, *ein* Leben, *eine* „Menschheit". Und

---

[51] W. W. II, S. 306 (Nr. 406).

zwar bekundet sich das Da des Daseins hier darin, daß es sich „lockt", sich winkt und grüßt, sich ins Auge blickt und anspricht, sich umarmt, sich „unmittelbar" versteht und vertraut. Wo das Dasein sein Da nicht in *dieser* Weise „hat", wo es, besser gesagt, nicht in dieser Weise da *ist*, kann weder von Liebe, noch von Freundschaft die Rede sein, da *sind* Liebe und Freundschaft *nicht*. Zwar vernimmt sich im Ich und Du der Liebe und Freundschaft auch das Dasein als meines und deines, spricht sich auch die „Schiedlichkeit" des Daseins aus, aber keineswegs als eine sich „absolut" wissende Schiedlichkeit, sondern als eine solche, durch die die sie tragende Einheit, ja Einsheit als Lockung, als Aufrichtigkeit des Herzens, als Vertrauen und Glaube, kurz als triumphierende Seinssicherheit durchbricht. Das menschliche Dasein vermag ja nicht, wie der Gott der Liebe, nur in und als Liebe dazusein, sondern nur in der Widersprochenheit der Liebe durch die Sorge und dem triumphierenden Widerspruch der Liebe gegenüber der Sorge. –

Als liebende Begegnung ist auch das freundschaftliche Miteinanderseins „Eros heauton auxōn", „Begabung" des Daseins mit Daseinsfülle:

„Und so ist es mit der Liebe der Freunde: ohne Mahnung, ohne Rütteln, in aller Stille fällt sie nieder und beglückt" [1].

Auch Freundschaft ist „Saat" und „Empfängnis", „Keim" und „Fruchtbarkeit", „Produktivität" und „Pflanzung", „Licht", „Helle" und „Wärme". Nicht von ungefähr hat man den Akt des „Verständnisses" von Mensch zu Mensch (der nur eine „geistige" Spezifikation der liebenden und freundschaftlichen Begegnung ist) bezeichnet als eine „unmittelbare Intuition", „als tauche sich Seele in Seele, schöpferisch wie die Empfängnis in der Begattung". So Droysen in seiner Historik (§ 11). So schreibt auch Goethe an Schiller von der „schönsten und fruchtbarsten Art", wie er ihre wechselseitige Mitteilung sich zu eigen mache, nämlich dieser, daß er sie „unmittelbar auf die gegenwärtige Beschäftigung anwende, und gleich produktiv gebrauche". Und denselben Brief beginnt er mit dem Ausspruch: „Ich kann nie von Ihnen gehen, ohne daß etwas in mir gepflanzt worden wäre, und es freut mich, wenn ich für das viele, das Sie mir geben, Sie und Ihren inneren Reich-

[1] Vgl. Nietzsche an Rhode. 7. Oktober 1869. – Man vergleiche hiezu folgende Briefstelle Goethes an Frau v. Stein vom 24. März 1876 (No. 13): „Ich seh wohl liebe Frau wenn man Sie liebt ist's, als wenn gesät würde es keimt ohnbemerkt, steht auf und steht da."

tum in Bewegung setzen kann" [2]. Und so schreibt auch Niebuhr an Adam Moltke:

„Unsere Freundschaft ist warm, und wird nie erkalten, sie ist hell, und wird nie erlöschen; sie ist ein ewiges Bedürfnis unseres Herzens und eines der höchsten Güter, das ich auf Erden besitze, laß sie uns nicht allein erfreuen, beglücken, wärmen; sondern aufreißen zu jeder Tätigkeit und Veredelung, zur Ausbauung unserer Seelen mit Kenntnis und Kunst." [3]

Wie man sieht, macht auch der Gegensatz von *Weiblich* und *Männlich* vor der Freundschaft nicht Halt. Das ist verwunderlich nur für denjenigen, der nicht schon verstanden hat, daß dieser Gegensatz in der Wirheit im Lieben als solcher liegt, natürlich keineswegs im Sinne des Gegensatzes „der Geschlechter", sondern in dem der Empfängnis und des Schenkens, der Fruchtbarkeit und der Pflanzung, überhaupt der schöpferischen „In-Bewegung-Setzung". Was wir den Gegensatz der Geschlechter nennen, ist ja nur der Ausdruck für das, was „die Natur" mit jenem Gegensatz „anzufangen" gewußt hat [4]. Dieser Gegensatz macht aber nicht nur nicht einmal Halt vor dem freundschaftlichen Miteinandersein, sondern nicht vor dem Selbstsein. „Greift doch die geschlechtliche Teilung", so hat sich schon R. Hildebrand in sein Tagebuch notiert [5], „über die Geschlechter selbst hinaus, denn auch bei Freundschaften pflegt der eine Teil an Geist und Seele mehr eine männliche Hälfte des Ganzen, der andere mehr eine weibliche vorzustellen, und im einzelnen Menschen schon (Mann und Weib) ist die Teilung eigentlich gegeben, die Doppelheit angedeutet, leiblich-seelisch wie geistig (genauer geistig-seelisch)" [6].

---

[2] Vom 21. Juli 1797.

[3] 9. Oktober 1798.

[4] Schon daraus erhellt, wie verkehrt – „auf den Kopf gestellt" – es ist, in einer natürlich-biologischen (z. B. „sexuellen") Einrichtung den Erklärungsgrund für einen anthropologischen Wesenszug erblicken zu wollen.

[5] A. a. O. 378 f.

[6] Von diesem der liebenden Wirheit immanenten *ontologischen* Gegensatz von Männlich und Weiblich, der sich bis in die sogenannte Selbstliebe der Griechen und des Christentums verfolgen läßt (vgl. die φιλαυτία des Aristoteles und die Selbstliebe bei Hamann), gelangt man am ehesten zum Verständnis der *androgynen* oder zwiegeschlechtlichen Natur des (Ewigen) Menschen,von der schon das alte Testament weiß (vgl. Leopold Ziegler, Überlieferung 245), und die in den mystisch-theologischen und naturphilosophischen Spekulationen eines Jakob Böhme (vgl. seine Lehre vom „androgynen Adam") und eines Franz v. Baader eine so zentrale Rolle spielt. Androgyne darf ja nicht mit seiner „Karikatur", dem Hermaphroditismus, verwechselt werden, „in welchem umgekehrt die Differenz oder Nichteinheit der Geschlechtseigenschaften oder der Persönlichkeit in ihrer höchsten Entzündung sich zeigt und anstatt der reinen, *einen*, und in sich vollendeten For-

Schon aus diesen einleitenden Hinweisen geht hervor, daß Liebe und Freundschaft dieselbe anthropologische Grundstruktur zeigen. Sowohl das freundschaftliche als das liebende Miteinandersein sind Weisen der *Begegnung*. Infolgedessen wird auch hier der „Grund nicht erreicht", wenn wir lediglich über sie *urteilen*, sie begrifflich scharf voneinander abgrenzen und in „festen" Begriffen *definieren*. Liebe und Freundschaft dürfen hier also nicht als Sachverhalte „psychologischer" Urteile betrachtet werden, an denen man einfach ablesen könnte, welche *Merkmale* ihnen gemeinsam sind und durch welche sie sich unterscheiden. Auf „Grund" gelangen wir hier nur dann, wenn wir die der Liebe und Freundschaft gemeinsame anthropologische Struktur im Auge behalten und diejenigen Eigentümlichkeiten ihrer Seinsweisen aufsuchen, die uns veranlassen, dort eher von der Weise liebender, hier eher von der Weise freundschaftlicher Begegnung zu sprechen. Um mehr als ein solches „eher" kann es sich nicht handeln; denn Gemeinsamkeit der anthropologisch-ontologischen Grundstruktur kann nur besagen, daß Liebe nicht ohne den Wesenszug echter Freundschaft, Freundschaft nicht ohne den Wesenszug echter Liebe *sein* kann [7]. –

Von Feuerbach, dem wir als dem Begründer einer, wenn auch in Gott fundierten *Anthropologie* der Liebe [8] nicht genug Dank wissen können, stammt der Satz: „Der Zeigefinger ist der Wegweiser vom Nichts zum Sein' [9]. *Hier* sei die erste Grenze, die erste Scheidung. „Hier bin ich, dort du; wir sind außer einander; darum können wir beide sein, ohne uns zu beeinträchtigen; es ist

---

mation das Gegenteil derselben, die höchste Difformität oder Monstrosität hervortritt" (Baader S. W. XIV, 141 f.). Frei von allen Spekulationen bedeutet die „ursprünglich androgyne Natur des Menschen", daß „die wahre Liebe nur damit wirklich wird, daß beide Liebende wechselweise ihr verselbstigendes und entselbstigendes Vermögen in Wirksamkeit setzen, dessen Vorhandensein also in beiden vorausgesetzt wird" (Ebd. IV, 194). In unserer Zeit hat diese Lehre eine *psychologische* Vertiefung erfahren in den vorbildlichen Ausführungen von v. Gebsattel über „Ehe und Liebe, Zur Phänomenologie der ehelichen Gemeinschaft" (Zschr. f. Völkerpsychologie und Soziologie I, H. 3, 1925).

[7] Wir gehen also in der „Trennung" von Liebe und Freundschaft keineswegs so weit wie Schleiermacher, der einmal schreibt: „In der Freundschaft daher liegt nicht die Liebe, denn es gehört dazu nur eine diskursive Erkenntnis der Individualität" (An Henriette Herz. 24. August 1802). Abgesehen von der Unmöglichkeit, Liebe und Freundschaft überhaupt scharf zu trennen, bestreiten wir auch die Gültigkeit des hier angeführten Trennungsgrundes.

[8] Feuerbach hat als Erster ausgesprochen: „Das höchste und letzte Prinzip der Philosophie ist die Einheit des Menschen mit dem Menschen (Philosophie der Zukunft No. 63). Aber er weiß sich ontologisch noch nicht anders zu helfen, als zu erklären: „Die Einheit von Ich und Du – ist Gott" (Ebd. No. 60).

[9] Philosophie der Zukunft No. 44.

Platz genug". „Wo kein Raum, da hat auch kein System Platz. Die *Ortsbestimmung* ist die *erste Vernunftbestimmung*, auf der jede weitere Bestimmung Fuß faßt." Wenn Feuerbach auch nur den „orientierten Raum" [10] zu kennen scheint, nicht sehend, daß dieser Raum nur *einer* von unzähligen Modi der Räumlichkeit des Daseins ist, so können wir hier doch an jenen Satz anknüpfen. Wenn man den Zeigefinger als den Wegweiser vom Nichts zum Sein bezeichnet, so hat man dabei einen sehr „einseitigen", im Grunde noch an die Antike anknüpfenden Begriff von Sein im Auge, nämlich denjenigen des „Vernünftigseins", in welchem Sein (εἶναι) und Erkennen (νοεῖν) sich noch „decken". Sicherlich bildet innerhalb dieses Seins und seiner Räumlichkeit das Zeigen (Deuten, Weisen) den ersten Schritt über das bloße Greifen hinaus und führen von der „deiktischen Funktion" alle Übergänge zu den „höheren" Bedeutungsfunktionen bis zur Apódeixis, dem Be-weis, wie E. Cassirer [11] es so deutlich gezeigt hat.

Ganz anders innerhalb der Räumlichkeit der Liebe und Freundschaft und von *deren* Sein aus gesehen! Gehört es doch gerade zum Sinn dieses Seins und seiner Räumlichkeit, Sein und Räumlichkeit der „Vernunft" in Frage zu stellen und zu „überwinden". Wir dürfen uns daher nicht wundern, hier ganz andere „Wegweiser" vom Nichts zum Sein anzutreffen. Als Wegweiser vom Nichts zum Sein der *Liebe* lernten wir den Gruß der Liebe kennen, ja schon den Auge in Auge „tauchenden" Blick und das Seele in Seele „tauchende" Wort der Liebe, alle „im Keime" schon enthaltend die Umarmung und das Kind der Liebe. Die Räumlichkeit, in die diese Wegweiser das Dasein führen und in der sie es „orientieren", ist die mit Welt (der Sorge) aufräumende, die Fülle der Liebe, des liebenden Miteinander einräumende „unendliche" Räumlichung der Heimat. Der Wegweiser vom Nichts zum Sein der *Freundschaft* hingegen ist der *Händedruck* und der *Blick „ins Auge"*. Besagt der Zeigefinger, weltweisend, *hier* bin Ich, *dort* ist Er (oder Es), die Umarmung, mit Welt aufräumend, *Wir sind* (überall und nirgends), so besagen die Blicke und der Händedruck der Freunde, hier *halten* wir uns hin. In dem „*Stehen*-bleiben" beim Sich-einander-*hinhalten* und Sich-an-einander-*halten* kommt eine besondere Weise echter Wirhaftigkeit zum Ausdruck, die gleichsam in der Mitte steht zwischen „rückhaltloser" („ungeteilter" und grenzenloser) Einräumung einerseits, bloßer wirhafter Berührung („sym-

[10] Vgl. zu diesem Ausdruck L. Binswanger, Das Raumproblem in der Psychopathologie, Zschr. Neur. u. Psych. Bd. 145, 1933.
[11] Vgl. Philosophie der Symbolischen Formen I, 136 ff., III, 322 und sonst.

pathetischem Kontakt") anderseits. Sie gibt sich kund als *bedingt* und *begrenzt* einräumende Wirhaftigkeit, nämlich als beim Händedruck und Blick „stehenbleibende" *Teil*-nahme und *Teil*-gabe. Wohl verstanden: bedingt und begrenzt ist nicht der Halt-an-einander, das liebende *Vertrauen,* sondern die Wirhaftigkeit als solche, eben weil sie „nur" liebendes *Vertrauen.* „nur" liebender Halt-*an*-einander, nicht rück-halt-loses, im Überschwang des Einander aufgehendes, ungeteiltes *Mit*-einander ist.

Die Bedingung der Möglichkeit des Haltes an-einander ist, daß Ich und Du auch Rückhalt *an* sich selbst haben, daß sie sich auch „zurück"-halten und, sich auf sich selbst zurückbiegend oder „reflektierend", sich auf sich selbst stützen können. (Deswegen ist hier auch „Raum" für das „reflektierte" Wissen Von- und Übereinander). Wir finden hier wieder, nur innerhalb der Räumlichkeit der Liebe, was wir vom kategorialen „Raum" her schon wissen, nämlich daß „an" („in"), „bei", „für" *Besonderungen* und *Einschränkungen* des *Mit* bedeuten [12]. Aber auch von der rein grammatikalischen Seite fällt Licht auf das An in dem Halt-an und Teilnehmen-an. „An" drückt sowohl als Präposition wie als Partikel das Gegenteil von ab aus, das Sich-nähernde [13] oder Nahe, der Oberfläche Zugewendete, und nicht, wie das „In", das *ganz* im Ganzen des Andern Befindliche. Bedeutet das Verbum, mit dem zusammen das „An" vorkommt, *Bewegung,* so finden wir den Akkusativ (an Tisch gehen), bedeutet es *Ruhe,* so finden wir den (lokalen) Dativ (am Tisch sitzen) (ebd. IV, 768). Halt-an, Teilnehmen-an weist also schon rein sprachlich auf ein ruhiges Verweilen in-der-Nähe-von hin, bedeutet also auch sprachlich eine Besonderung und Einschränkung der vollen Mithaftigkeit [14]. Und ebenso verhält es sich wie wir bereits sahen, hinsichtlich der *„Ausdrucks*grammatik" (Scheler) dieses Teilnehmens. Es bleibt hier beim Ausdruck der „Hin-wendung-zu", des tätigen Verweilens *in* der Nähe, bei der aufrechten, auch an sich selber Rückhalt findenden *Haltung* An-einander. In dieser Grundhaltung zeigt sich die *Teil*-nahme-an und

---

[12] Vgl. auch René Le Senne: „Le contenu de l'expérience est avec l'unité de l'expérience, en nommant avec cette union dont *en, par, pour* et autres prépositions ne sont que des spécifications et des limitations catégoriales". Obstacle et valeur, p. 81.

[13] Vgl. Jakob Grimm, Deutsche Grammatik II (1826), 713.

[14] Schon Heidegger (a. a. O. S. 54) hat ja, wie wir schon hörten, sich auf eine andere Schrift von Jakob Grimm berufend, wieder darauf aufmerksam gemacht, daß „an" bedeute: „ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von colo im Sinne von habito und diligo". Alle diese Ausdrücke entfernen sich von der Bedeutung des rückhaltlosen liebenden Miteinanderseins, des *amare.*

Teil-gabe-von, sich kundgebend in einer Teil-Umarmung [15], der Ineinanderschlingung oder dem „Ineinanderwachsen" [16] der Hände, einem Teil-eintauchen, dem Blick ins Auge, einem Teil-verstehen, dem worthaften Gespräch, einem Teil-wirken, der gemeinsamen Arbeit an einem bestimmten Werk oder auf einem bestimmten Gebiet, für eine bestimmte Idee.

Die Kategorie von Teil und Ganzem, die hier sowohl den Sprachgeist als die Sprachgrammatik und Ausdrucksgrammatik durchwaltet [17], finden wir auch in den Äußerungen einzelner Künder der Freundschaft. Als einziges Beispiel erwähne ich Friedrich Schlegels bekannten Ausspruch: „Freundschaft ist partiale Ehe, Liebe universelle Freundschaft". Noch weiter in der kategorialen Simplifizierung geht Schleiermacher, der nächst Plato, Aristoteles und Kant am tiefsten in das Wesen der Freundschaft eingedrungen ist: „Die Liebe geht darauf aus, aus Zweien eins zu machen, die Freundschaft darauf, aus jedem zwei zu machen" [18].

Daß die Freundschaft darauf aus ist, aus jedem zwei zu machen, besagt wiederum, daß unter Freundschaft diejenige Weise des Miteinanderseins zu verstehen ist, in der das Dasein *sowohl* an der Selbstheit Rückhalt hat, *als* auch an der Wirheit Halt findet. Dieses „sowohl als auch" wird hier also ausgedrückt durch die abstrakteste Form der Kategorie von Teil und Ganzem, durch die Begriffe der Zahl und der Summe (Verdoppelung). Etwas näher an die Grundverfassung der Seinsart, von der hier die Rede ist, wenn auch noch vorwiegend von der Sorge aus gesehen, kommt der Ausdruck *Ergänzung*, da ihm nicht mehr die Ansicht einer stückhaften Summierung und Teilung, sondern eine echte Ganzheitsauffassung zugrunde liegt: die Freunde sind hier gedacht als an und für sich „unvollständige", ergänzungsbedürftige „Individualitäten", die erst durch die Freundschaft zum Ganzen einer Individualität ergänzt

---

[15] Der sprachliche Ausdruck „Geschlechts-Teil" könnte zu der Annahme verleiten, daß wir auch bei der Umarmung der Liebenden von einer Teil-Umarmung sprechen müßten. „Geschlechtsteil" ist aber kein Ausdruck aus der Sprache *der Liebenden*, sondern aus der der Medizin und Psychoanalyse, ein Ausdruck, der dem Wesen der Liebe ebenso fernsteht, wie jene ihrem Verständnis.

[16] Vgl. das Homerische ἓν τ'ἄρα οἱ φῦ χειρί: hinein wuchs er ihm in die Hand.

[17] Vgl. auch das französische prendre part, das lateinische participare und particeps von partem capere. Es ist bezeichnend für den Geist des Griechischen, daß es das Teil-nehmen nicht kennt, dafür aber eine fast unübersehbare Menge von Zusammensetzungen mit σύν (mit) aufweist.

[18] Zit. nach P. Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft, Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik, 22.

werden. Dabei wird diese Ergänzung in der Regel als „Zweck" der Freundschaft angesehen [19]. So sagt wiederum Schleiermacher: „Freundschaft geht auf gegenseitige *Ergänzung* und Unterstützung der Individualität, es sei nun zum Behuf des Selbstbildens oder des Wirkens außer sich. Liebe geht auf vollkommene Anschauung, auf gänzliche Vereinigung des Bewußtseins, auf Hervorbringung eines lebendigen Bildes, daher auch die Erzeugung mit der Liebe verbunden ist und nicht mit der Freundschaft. Zur Liebe allein gehört daher notwendig die Verschmelzung der Personalität im ganzen Umfange" [20].

Der Wahrheitsgehalt aller solcher Aussagen beruht darauf, daß hier, wenn auch mit einfachsten kategorialen Mitteln, im Medium der Abstraktion ein wirklicher Seinstatbestand angedeutet ist, weswegen auch ein jeder versteht, was gemeint ist. Unsere Aufgabe jedoch ist es, die diesem Tatbestand zugrundeliegende Seinsverfassung in ihrer Komplexion von Liebe und Sorge herauszuarbeiten und in einer ihr *angemessenen* Ausdrucksweise – das aber heißt: *methodisch* – darzustellen.

Zunächst haben wir uns zu fragen, welcher Sinn der Tatsache zukommt, daß wir gleich beim ersten Blick auf das Seinsverständnis des freundschaftlichen Miteinanderseins sprachlich immer wieder auf die Kategorie von Teil und Ganzem geraten. Erst dann können wir fragen, welche Bedeutung dieser Kategorie auf diesem Gebiete zukommt und versuchen, sie durch eine angemessenere Ausdrucks-

---

[19] Der Gedanke an einen Zweck ist aber hier, wo wir es gerade mit einem zweckfreien Miteinandersein zu tun haben, von vornherein fernzuhalten. Was, wie bei Schleiermacher, als Zweck (Behuf) der Freundschaft angesehen wird, darin sehen *wir* zur Struktur des freundschaftlichen Miteinanderseins selbst gehörige Wesenszüge.

[20] Aus dem „Fragment" in dem Briefe an Henriette Herz vom 24. August 1802. Zum rechten Verständnis dieser Stelle und Schleiermachers Ansichten über Freundschaft, Liebe und Ehe sei noch der nächstfolgende Passus dieses „Fragments" hierhergesetzt: („Personalität und Individualität unterscheide ich nämlich so, daß zur letzteren nur das innerliche Charakteristische gehört, vermöge dessen der Mensch eine eigne Darstellung der Menschheit ist, zur Personalität alles vermöge dessen er ein abgesondertes Wesen in der äußeren Welt ausmacht; sein Körper, seine Organe, seine Rechte, seine bestimmte Lage in der Welt). Diejenigen, welche in der Liebe bloß diese Verschmelzung wollen, sind praktische Materialisten, die von der Individualität nichts wissen. Von der rechten Liebe aber ist die Freundschaft ein natürliches Resultat, daher strebt auch jede rechte Liebe nach Ehe, welche im geistigen Sinn die Vereinigung zwischen Liebe und Freundschaft ist." Wir werden auf dieses Fragment noch zurückkommen. – Zur Illustrierung der in der Psychologie herrschenden Verwirrung der Begriffe und Termini sei nur bemerkt, daß Schleiermacher da von Personalität spricht, wo wir heute eher von Individualität sprechen, und von Individualität da, wo wir heute den Ausdruck Persönlichkeit gebrauchen.

weise zu ersetzen. Dabei muß uns von vornherein die Einsicht leiten, daß das Seinsverständnis des freundschaftlichen Miteinanderseins, wie das des liebenden, überhaupt nicht in kategorialer Begrifflichkeit, sondern nur in anthropologischer Ausdrucksweise ausgelegt und ausgesprochen werden kann.

Der Sinn der Tatsache, daß im vorwissenschaftlichen Seinsverständnis des freundschaftlichen Miteinanderseins das Ganzsein und Teilsein, vorab das Doppel- und Halbsein, eine so große Rolle spielt, liegt darin, daß, während im liebenden Miteinandersein Sein und Bewußt-Sein, Erleben und Erkennen, Anschauen und Denken, Gefühl und Begriff, Wunsch und Besitz, Gnade und Opfer, Aufrichtigkeit des Herzens und Evidenz der Begründung, Seele und Wort, Wahrheit und Rede, kurz Existenz [21] und Bedeutung strukturell noch ungeschieden sind, hier aber, im freundschaftlichen Miteinandersein, das „ungebrochene", „ungeteilte" liebende Dasein strukturell weiter aufbricht, sich in näher bestimmbare Strukturglieder „bricht" oder entfaltet. Freundschaftliches Miteinandersein ist dasjenige Sein, in dem sich der Überschwang der Liebe, wie das Licht der Sonne in das Spektrum des Regenbogens, in verschiedenen Bedeutungsrichtungen „bricht", nach einzelnen Bedeutungsrichtungen hin auf-teilt oder ver-teilt. Das ist, wie wir sehen werden, der Sinn der Teil-Ganzes-kategorie im Seinsverständnis des freundschaftlichen Miteinanderseins.

Die Bedeutung dieser Kategorie innerhalb dieses Seinsverständnisses läßt sich sichtbar machen, wenn man sie mit ihrer Bedeutung auf anderen Gebieten des Mitseins vergleicht. Und zwar finden wir eine deutliche Vertiefung des anthropologischen Gehalts in der Richtung vom bloßen *Teilen-mit* über das *Mitteilen* nach dem *Teil-nehmen-an*.

I. Das Teilen-mit.

Das Teilen-mit hat an und für sich überhaupt noch keine liebende Bedeutung. Die Sprache verfährt hier, wie so oft, erstaunlich konsequent. Ob wir „mit einander" einen Apfel, das Zimmer, die Arbeit, das zufällige äußere Schicksal teilen, ob wir einen Anblick oder Genuß, eine Aussicht, Ansicht, Absicht, eine Befürchtung, Besorgnis oder Hoffnung teilen, immer handelt es sich um das Teilen eines *identischen Etwas*, einer Bedeutungseinheit. Mit

[21] Dieser Ausdruck hier nicht in dem (engeren) Heidegger'schen, sondern in dem viel weiteren Sinne von Le Senne gemeint.

souveräner Sicherheit setzt sich die Sprache hier hinweg über alle kategorialen Spezifikationen, nur ein Identisches innerhalb der verschiedenen Bedeutungskategorien sehend. Ob es sich um die Kategorie der Dinghaftigkeit (Apfel), des Raumes (Wohnraumes), der erfüllten Welt-Zeit (Beschäftigung, Arbeit), des äußeren Geschehens und Widerfahrens („Schicksal"), der Naturhaftigkeit (Anblick, Aussicht), der seelischen Erlebnissphäre usw. handelt, immer sieht die Sprache nur das Eine, die bedeutungsmäßige Identität, den identischen „Gegenstand". Das wird besonders deutlich, wenn wir statt der allgemeinen Rede vom Teilen für jeden Einzelfall die spezielle sprachliche Wendung einsetzen: wir verzehren denselben Apfel, bewohnen dasselbe Zimmer, verrichten dieselbe Arbeit, erleiden dasselbe Schicksal, genießen dieselbe Aussicht, hegen dieselbe Ansicht usw. In all diesem Teilen desselben Objekts liegt an und für sich noch gar nichts von liebender oder freundschaftlicher Wirheit oder „Communio"; können doch auch zufällig sich Treffende und miteinander sich irgendwo „Aufhaltende" denselben Anblick genießen, dieselbe Ansicht vertreten usw. Schon A r i s t o t e l e s hat erklärt, daß dieses Teilen *Desselben* mit Freundschaft nichts zu tun hat; denn er bemerkt, das Miteinanderfühlen (συναισθάνεσθαι) bestehe im Zusammenleben (συζην) und Kommunizieren (κοινωνεῖν) in Gesprächen (λόγων) und vernünftigen Gedanken (διανοίας), aber *nicht,* wie bei den Weidetieren, im Weiden auf derselben Weide, dem νέμεσθαι ἐν τῷ αὐτῷ [1]. Freundschaft, so können wir daher auch sagen, hat nichts zu tun mit *Gewohnheit;* denn diese bedeutet lediglich Vertrautheit oder Vertrautsein mit einer bestimmten Bewandtnisganzheit oder mit einem objektiven, identischen „Gegenstand", aber nicht Vertrauen zu einem lebendigen Du.

Ein Identisches teilen drücken wir ferner aus mit dem Worte „auch": ich bin auch in dem Zimmer, genieße auch den Anblick, habe auch dieses Schicksal erlitten, hege auch diese Absicht usw. Dieses Auch zeigt, daß es sich bei dem Teilen sprachlich ebensowohl um eine Halbierung des bedeutungsmäßig identischen „realen" Gegenstandes als um eine Verdoppelung der mit ihm hantierenden, sich überhaupt irgendwie auf ihn beziehenden menschlichen „Individuen" [2] handeln kann. Das weiß die Sprache selbst

---

[1] Vgl. Eth. Nicomachea 1170 b.

[2] Das reale „subjektive" Korrelat zum realen objektiven Gegenstand ist nicht der Mensch, auch nicht „das Subjekt" oder Ich, bin erst recht nicht Ich-selbst, sondern ist „das Individuum" im Sinne einer formalen Anzeige für ein reales Ich.

sehr gut; erlaubt sie doch gleicherweise zu sagen: „wir teilen *die Beute* (den Apfel, das Zimmer usw.) unter uns" wie: „wir teilen *uns* in die Beute" usw. Der Grund dafür, daß die Sprache ein und denselben anthropologischen Tatbestand durchaus *eindeutig* sowohl von der Objektseite als von der Subjektseite aus wiederzugeben vermag, kann nur darin liegen, daß das eigentliche *Was* der Teilung weder auf der einen noch auf der andern Seite zu suchen ist, sondern in einem, sie beide „umfassenden" Dritten. Dieses dritte Was der Teilung kann nichts anderes sein, als das *In-der-Welt-sein*. Was hier geteilt wird, ist das jeweilige gemeinsame *Sein* (-in-der-Welt), das hantierende Sein-zu-etwas, das genießende, verzehrende, blickende, sehende, hoffende, erkennende Sein-in-der-Welt oder Sein-zu-Welt. Auf Grund der strengen Aufeinanderangewiesenheit von Bedeutsamkeit und Umwillen (vgl. oben p. 101) kommt es tatsächlich auf dasselbe hinaus, ob wir uns sprachlich an das letztere oder an die erstere halten.

Schließlich kann das Teilen-mit aber auch über das bloße In-der-Welt-sein im Sinne der Sorge – nämlich daß Zwei sich auf dieselbe Weise zu Demselben verhalten – hinausgehen und eine liebende Bedeutung bekommen; dann ist es aber fundiert auf dem Teilnehmen-an. Das ist der Fall, wenn ich deinen Schmerz oder deine Freude oder dein Schicksal „teile". Wir kommen weiter unten (vgl. p. 233, 246) darauf zurück. Was das „Teilen des Schicksals" betrifft, so hängt die Bedeutung dieses Teilens jedoch ganz davon ab, was unter Schicksal verstanden wird. Bedeutet Schicksal lediglich ein faktisches „äußeres Ereignis", eine „rein weltliche" Bewandtnis – z. B. das Verschüttetwerden von einer Lawine, das Gefangengenommenwerden vom Feind, das Betroffenwerden von derselben Krankheit oder demselben „Unglück" usw. –, dann handelt es sich um ein „rein zufälliges" („äußerliches", sachverhaltmäßiges) Teilen des Schicksals im Sinne der Sorge (so sehr dieses rein sorgende Teilen einerseits auch „äußerer" *Anlaß* zu liebender Begegnung oder Teilnahme werden *kann*). Bedeutet Schicksal aber Ein-Bildung des „Weltlaufs" in die Heimat und Ewigkeit der Liebe, so vermag das Teilen *dieses* Schicksals noch über das Teil-nehmen-an hinauszugehen. Es nimmt dann nicht nur („einen") Teil *am* Schicksal „des Andern", sondern Wir nehmen dieses Schicksal als Ganzes liebend auf uns. *Dieses* Teilen des Schicksals setzt selbst die äußerste weltliche Möglichkeit des Miteinanderseins aufs Spiel, ja es findet sein Glück in diesem Einsatz. So begeben sich die *Freunde* entschlossen in „dieselbe" Lebensgefahr, gehen die Liebenden lie-

bend in „denselben" Tod. Das Was der Teilung ist jetzt nicht mehr das In-der-Welt-sein als bloße Sorge, sondern das In-der-Welt-*über-die-Welt-hinaus*-sein.

II. Das Mitteilen.

Auch das Mitteilen ist an und für sich zumeist kein Ausdruck des unmittelbaren Mit-*einander*-seins, sondern ein „verhältnismäßiges" [1] Sein oder Sprechen, kurz ein bloßes *Mit*sein von Einem in einer bestimmten Rolle mit einem Andern in der dieser „entsprechenden" Rolle. So teilt Einer „als" Wachtposten dem Andern „als" Wachthabenden, überhaupt einer als Untergebener dem andern als Vorgesetzten, einer „als" Mitarbeiter oder Kollege dem andern „als" Kollegen, einer „als" Gast dem andern „als" Hausherrn, ein homme du monde dem andern homme du monde *etwas* mit, nämlich eine von dem Einen und dem Andern als identisch gemeinte Bedeutungseinheit, eine Beobachtung, ein Faktum, ein Ereignis, eine Neuigkeit, ein bon mot usw. Hier handelt es sich durchaus um einen *Austausch* (échange, commerce der Franzosen) von Bedeutungsgehalten oder Sachverhalten, wobei Ich und Du völlig „unbeteiligt" bleiben können und zumeist bleiben. Was hier mitgeteilt wird, sind sprachlich-bedeutungsmäßig austauschbare „Teile" von weltlichen Bewandtnisganzheiten, von bestimmten Welt-Tatbeständen oder Welt-Ereignissen (= Ereignissen aus der Welt des Krieges, der Welt der Politik oder Wissenschaft, der Welt des gesellschaftlichen Verkehrs usw.). Dieses Mitteilen vermag sich daher jeweils auch zu kleiden in die sprachliche Form des weltlichen Besorgens oder Tuns, nämlich des Machens: einer *macht* einem andern die Mitteilung, daß . . .[2].

Aber auch dann, wenn wir uns dem *Sich-mitteilen* zuwenden, gelangen wir noch keineswegs aus der Welt des Besorgens heraus

---

[1] Vgl. wieder Löwith a. a. O.

[2] *Mitteilung* ist also lediglich ein Strukturglied der *Aussage* im Sinne Heideggers, nämlich die „Heraussage": „Sie ist Mitsehen-lassen des in der Weise des Bestimmens Aufgezeigten. Das Mitsehenlassen teilt das in seiner Bestimmtheit aufgezeigte Seiende mit dem Anderen. ‚Geteilt' wird das gemeinsame sehende *Sein zum* Aufgezeigten, welches Sein zu ihm festgehalten werden muß als In-der-Welt-sein, in *der* Welt nämlich, aus der her das Aufgezeigte begegnet. Zur Aussage als der so existenzial verstandenen Mit-teilung gehört die Ausgesprochenheit. Das Ausgesagte als Mitgeteiltes kann von den Anderen mit dem Aussagenden ‚geteilt' werden, ohne daß sie selbst das aufgezeigte und bestimmte Seiende in greif- und sichtbarer Nähe haben." Sein und Zeit 155.

und in das Gebiet der Liebe oder Freundschaft; vielmehr gelangen wir hier nur aus der Außen-*Welt* in die Innen-*Welt*. Innen*welt* hat aber noch nichts gemein mit Ichheit oder Duheit im Sinne der dualen Wirheit. Auch *sich* mitteilend spricht Einer mit einem Andern nur in einem bestimmten *Rollen-Verhältnis:* das Beichtkind teilt dem Beichtvater *etwas von sich,* einen sündhaften „Trieb" oder „Gedanken", also ein Etwas aus seiner Innenwelt, mit, der Analysand teilt dem Analytiker einen Traum, eine Erinnerung oder Phantasie, also wieder etwas von oder aus seiner Innenwelt mit; Beichtvater und Analytiker *verwenden* dieses Etwas ihrerseits zu einem bestimmten Zweck, zur Einsicht in Art und Grad des status corruptus, der Neurose oder charakterologischen Hemmung, und zu den aus dieser Einsicht sich ergebenden „Maßnahmen". – Wie das Beichtkind sich nicht an den Beichtvater als Du wendet, ja oft gerade an einen völlig unbekannten und unsichtbaren Andern und nur an seine Rolle „als" Mittler zwischen ihm und Gott, so wendet sich auch „der Neurotiker" nicht an „ein Du", sondern an einen Andern „als" (ihm unter Umständen keineswegs „sympathischen") Arzt, als staatlich approbierten, ärztlichen Funktionär, mit dem er als der eine Vertragspartner einen Vertrag auf „Behandlung" abschließt [3].

L ö w i t h, der sich im Anschluß an H u m b o l d t und H e i d e g g e r um die Aufhellung der Struktur des Miteinander-sprechens besonders verdient gemacht hat [4], bemerkt sehr richtig, daß der eigentliche Sinn des „Mit" der Teilung im Einander liegt. „Was sie einander mitteilen, wird nur insofern ‚geteilt', als es jeweils ganz *einem andern* mitgeteilt wird" (a. a. O. S. 109). Wir selbst unterscheiden jedoch streng zwischen dem Miteinander im Sinne des bloßen *Mitseins* von Einem mit einem Andern und dem Miteinander im Sinne des liebenden und freundschaftlichen Mit*einander*-seins. Und nur im *letzteren* Sinne verwenden *wir* den Ausdruck: *miteinander.*

Von dem „Einem-Andern-etwas-mitteilen" – sei es nun Etwas „von sich", nämlich von seiner Innen-Welt oder von Welt überhaupt –, von diesem verhältnismäßigen oder rollenhaften Mittei-

---

[3] Daß zur eigentlichen *Wirkung* der Psychotherapie dieses Vertragsverhältnis nicht genügt, sondern daß sich aus den Vertragspartnern, dem Notleidenden und dem Helfenden, eine echte Ich-Du-Beziehung herausgestalten muß, ja daß einer wirklich „heilbar" (und nicht nur *gesund* zu *machen)* nur dann ist, wenn er dieser Beziehung sich öffnen kann, darüber vgl. meinen Vortrag Über Psychotherapie, Möglichkeit und Tatsächlichkeit psychotherapeutischer Wirkung, Der Nervenarzt, 8. Jahrg., H. 3 u. 4, S. 437, 1935.

[4] Vgl. Das Individuum i. d. Rolle des Mitmenschen, 27 und sonst.

len unterscheidet sich nach seinem anthropologischen Gehalt wesentlich das „unverhältnismäßige" oder reine *Sich-einander-mitteilen* der Freunde. Aber auch von der Sprache der Liebenden unterscheidet sich das freundschaftliche Sich-einander-mitteilen; denn es bedeutet *auch* ein Mitteilen von Etwas. Dieses Mitteilen-von-etwas haben aber die Liebenden, wie wir gesehen haben, populär ausgedrückt, „nicht nötig"; denn angesichts der Daseinsfülle des Überschwangs, des Sich-*ganz*-einräumens des Daseins für Einander, des „*Ein*-Herz-und-*eine*-Seele-seins", „*Ein*-Gefühl-und-*ein*-Gedanke-seins" wird jede determinierende Spezifikation des Einander in ein bestimmtes Gefühl, einen bestimmten Gedanken, überhaupt einen bestimmten Bedeutungsgehalt, unwesentlich. Es ist daher einer der bedeutsamsten Unterschiede zwischen Liebe und Freundschaft, als dem bloßen *Halt-an*-einander, daß die Freunde nicht nur sich *etwas* mitzuteilen haben, sondern daß das *Sichmitteilen* einen Wesensbestandteil der Struktur des freundschaftlichen Haltes-an-einander bildet [5]. Im Gegensatz aber zum mitweltlichen („gesellschaftlichen") Verkehr von Einem mit dem oder den Andern, wo, wie wir sahen, die objektive Bedeutungseinheit als feststehende „Sache" ausgetauscht wird und nur gefragt wird, ob „man" richtig gehört und richtig verstanden habe, stellt das Sich-Mitteilen der Freunde, um mit H u m b o l d t zu reden, immer nur „gewagte Versuche" dar, *sich* dem andern verständlich zu machen, bedeutet es, wie S t e n z e l noch prägnanter sagt, immer neue „Proben auf gemeinsames Meinen". Das heißt nichts anderes, als daß es den Freunden nicht genügt, miteinander zu *sein,* sondern daß sie von diesem ihrem Miteinandersein ein klares Bewußtsein, ein Wissen, einen „Begriff" haben wollen [6]. Wenn der Überschwang der Liebe in dem Maße Licht *ist,* daß er Mich und Dich im Einander nicht nur lichtet, sondern überlichtet, so daß das Auge, geblendet von so viel Glanz, „Einzelheiten" gar nicht mehr zu sehen und deutlich zu unterscheiden vermag [7], so ist die Freundschaft zwar auch Lebens-

[5] Auch hier ist A r i s t o t e l e s vorangegangen. Vgl. die unten (p. 391) gegebene „Definition" des freundschaftlichen Miteinanderfühlens als eines κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας, ferner die große Rolle, die er der προαγωγία, dem Gespräch, in der Freundschaft zuweist.

[6] Schon aus diesem „diskursiven" „Hervorholen" und „Zuhandnehmen" des ursprünglichen Habens (vgl. oben p. 205, P l o t i n) geht hervor, daß Freundschaft viel mehr mit „Sorge" belastet ist und sich mit Sorge belasten will, als Liebe.

[7] Auch hier wird der dialektische Umschlag der Gegensätze und ihre „Aufhebung" im Überschwung der Liebe deutlich: Es kommt auf dasselbe hinaus, ob wir das Dasein als Liebe als äußerste Helle oder als äußerstes Dunkel bezeichnen; deswegen können die *Gleichnisse* der Liebe ebensowohl von der Liebe als Sonne wie von der Liebe als Nacht sprechen.

licht und Lebensleuchte, aber sie setzt ihren Schwung auch an die Unterscheidung, Bestimmung, Heraushebung *einzelner* Bedeutungsgehalte aus dem einen tiefen Gehalt ihres Seins, sowohl in der Richtung nach dem Selbstsein als in der nach der Welt hin. Hier wird nun aber nicht ein „fertiger", als allseitig bestimmt gedachter Sachverhalt aus der Außen- oder Innen*welt* einfach mit-teilend ausgetauscht, wie im Verkehr zwischen Rollenträgern oder Personen; sondern hier wird zugleich an Dir und Mir *teil-genommen*. Der sachliche Bedeutungsgehalt wird hier also nicht „absolut" *genommen*, d. h. nicht „losgelöst" von Dir – als mit ihm kämpfendes, unter ihm leidendes, an ihm sich freuendes Du –, er wird also nicht nur in seiner ideellen Bedeutung „aufgefaßt", sondern *miterlebt*, und das heißt immer éprouvé („durchgemacht") als ein auf mich übernommener „Teil" des wahren, ebenbürtigen, freundschaftlichen Einander.

III. Das Teilnehmen-an.

Während das Teilen-mit und das Mit-teilen als solche durchaus der endlichen Welt der Sorge angehören, „entspringt" das Teilnehmen-an seinem eigentlichen und vollen Gehalt nach der Heimat der Liebe. Zwar kann auch, wie bereits erwähnt, das Mitteilen und kann auch das Teilen-mit wirheitliche Bedeutung haben, aber dies ist der Fall eben dann, wenn die Mitteilung „teilnehmend" erfolgt, das Teilen-mit nicht nur das teilnahmslose Teilen-von-etwas-mit-jemandem ist, sondern wenn ihm ein *„Beteiligt-Sein"*, eine Teil-*nahme* zugrunde liegt oder es „fundiert". Wenn ich sage: „Ich teile deinen Schmerz (über etwas)", so will ich damit nicht nur sachlich *konstatieren*, daß ich *dasselbe* über *dasselbe* empfinde wie du (wie wenn ich sage: ich teile deine An- oder Absicht), sondern daß ich, deinen Schmerz teilend, ihn als „Teil" Unserer *auf mich nehme*.

Zwar kann auch das Teilnehmen-an sprachlich eine reine Angelegenheit des Besorgens bedeuten, nämlich dann, wenn ich mit mehreren anderen zusammen ein identisches Etwas teile, wenn es sich also nicht um ein Mit-*einander*-sein handelt, sondern um ein Sein-mit-(einem oder mehreren)-anderen-bei-Etwas. So nehme ich Teil an einer Sitzung oder Versammlung, an einem Fest oder einer Verschwörung, also immer an Etwas, mit dem es seine endlich-weltliche Bewandtnis hat. Aber schon dieses Teilnehmen zeigt, daß ich hier, ob „innerlich beteiligt" oder nicht, stets etwas *über*-nehme,

nämlich die Rolle des Teilnehmers, bei welcher Rolle ich jederzeit von anderen „genommen", „behaftet" werden kann. Die Teilnahme-an im Sinne des Dabei-(gewesen-)seins genügt, um mich, wenn nicht mit meinem Kopf, so doch schon für das beim Dabeisein Gesehene oder Gehörte als Zeuge oder bloßer Beurteiler mit meinem Zeugnis oder Urteil „haftbar" zu machen. Schon das weltliche Teilnehmen-an weist also darauf hin, daß es sich hier um ein *Über*-nehmen eines Teils von einem Ganzen, um ein participare, und um ein *Tragen* des Übernommenen mit den Mit-Teilnehmern handelt. –

So verschieden das *Teilnehmen*-an als Ausdruck für das freundschaftliche Miteinandersein von dem rein weltlich-besorgenden Teilnehmen auch ist, die Sprache muß doch auch hier ein Identisches sehen, sonst würde sie es nicht mit derselben Wendung bezeichnen. Dieses Identische, an dem dem Geist der Sprache – dem es ja in erster Linie auf die Möglichkeit der Verständigung, des gemeinsamen Meinens, ankommt – am meisten gelegen ist, ist eben, wie wir sehen werden, das Übernehmen oder Aufsichnehmen und das Tragen-mit. Jedoch zeigt sich dann rasch ein sachlicher Unterschied von größter Bedeutung: Das weltliche Tragen-mit ist ein Tragen desselben Etwas (z. B. der Verantwortung) mit anderen Teil-nehmern an demselben Ganzen (z. B. der Verschwörung), das freundschaftliche Tragen-mit ist ein Tragen desselben Etwas, nicht mit einem *Teil-Nehmer* (oder mehreren) an demselben Ganzen, sondern mit einem *Ganz-Träger,* d. h. mit Einem, der das Ganze, an dem ich teilnehme, nicht nur trägt, es also nicht nur irgendwie *hat,* sondern, „vor" allem Tragen und Haben, dieses Ganze *ist.* Einer, der das Ganze, an dem ich teilnehme, *ist,* kann aber nur sein in der Form des *bist,* also des *Du,* wie umgekehrt Einer, der das Ganze, an dem Du teilnimmst, ist, nur sein kann in der Form des *bin,* des Ich. Teilnahme „stiftet" nicht erst die Ich-Du-Beziehung oder das Miteinander, sondern das Miteinandersein, die Wirheit, fundiert die Teilnahme [1]. Teilnahme ist derjenige Modus des Miteinanderseins, in dem Ich und Du sich eins wissen, nicht etwa als *ganz in demselben Schicksal* Stehende – das träfe zu auf die *Liebenden,* deren „ganzes" Schicksal ihre Liebe ist –, sondern als *ganz im Schicksal* Stehende, als ganz für Schicksal Offene, Schicksal natürlich wieder gemeint im Sinne der Ein-Bildung des Welt-

[1] Dieser Satz ist natürlich phänomenologisch, nicht psychologisch gemeint; wir leugnen also nicht, daß die Ich-Du-Beziehung durch das *Bezeugen* von Teilnahme oft erst ins Bewußtsein zu treten, aktuell zu werden vermag, oder wie immer man sagen will.

laufs in die Heimat des Herzens. Teilnehmen ist kein „einseitiger" Akt der „Einfühlung", des Sichhineinversetzens, des Nach- und Miterlebens – dann wäre es bloßes Mit-leiden mit einer menschlichen oder tierischen Kreatur-, sondern ein „doppelseitiges" Empfangen und Geben auf dem Grunde „beidseitiger" liebender Schicksalsbereitschaft. Teil-nehmend und -gebend bin ich – „ganz als Schicksal" – *mit Dir* – „ganz als Schicksal". Teilnahme-an bedeutet hier also nicht erst die ἀρετή der „Menschlichkeit" oder die Humanitas, wie sie es für die Aufklärung und Kant[2] bedeutet hat, sondern schon das Miteinandersein als „im Schicksal stehendes". Das ist näher auszuführen.

IV. Von der Wirheit der Liebe zur Wirheit der Teilnahme.

Teilnahme und Freigabe.

Achten wir genau auf den Sprachgebrauch, so sehen wir, daß die (deutsche) Sprache uns nicht zu sagen erlaubt, „ich nehme teil an meinem Freund", auch nicht „ich nehme teil an seiner Ansicht, Absicht, Besorgnis" usw. (was alles ich nur teile), sondern ich nehme teil „an Freud' und Leid", „an Glück und Unglück", „am Schicksal" meines Freundes. Sein Schicksal kann wiederum nur ein umschriebenes Teilschicksal sein, dann ist es eben das bestimmte einzelne Leid oder Unglück, an dem ich teilnehme, oder es ist sein „ganzes" oder „Lebens-Schicksal"[1]. Leid und Freud', Glück und Unglück sind nämlich weder psychologische Tatsachen, d. h. seelische Vorkommnisse, Funktionen, Erlebnisse oder Akte, noch auch „äußere" Ereignisse, Geschehnisse oder Zufälle, sondern sie sind *Schicksals*bestimmtheiten, d. h. umschriebene, aus der Welt als Schicksal begegnende oder, was auf dasselbe herauskommt, zum In-der-Welt-sein als Geschichtlichkeit gehörige Bewandtnisse, aus denen erst nachträgliche Betrachtung („Reflexion") und Wissen-

---

[2] Vgl. Eine Vorlesung Kants über Ethik, ed. Menzer S. 250: „Menschlichkeit ist das Teilnehmen an dem Schicksal anderer Menschen. Die Unmenschlichkeit ist, wenn man keinen Anteil an dem Schicksal anderer nimmt. Warum heißen einige Wissenschaften humaniora? Weil sie den Menschen verfeinern."

[1] So unterscheidet auch der Franzose zwischen un malheur und une vie malheureuse.

schaft ein *Erlebnis-* und ein *Geschehnis*bereich[2] mit gesonderten Ablaufsformen und -gesetzen aussondern, hernach wieder fragend, wie beide Bereiche und ihre Ablaufsformen sich zueinander verhalten oder gar aufeinander wirken. Unter Glück und Unglück verstehen wir also nicht bestimmte „gewohnheitsmäßige" *Auffassungen* des „uns Gewordenen" (wie der Historiker Jakob Burckhardt sich ausdrückt[3]), unter Schicksal nicht die *Anverwandlung* der zufälligen Begegnisse in eine uns zugehörige, sinnvolle, notwendige Wendung unserer Lebensbewegung (wie der Biograph Friedrich Gundolf es formuliert: Goethe, S. 2 f), auch nicht das ἦθος des Heraklit[4], nicht seine (und der späteren Griechen) Heimarménē, nicht Plotins Syntychia, nicht den (metaphysischen) Begriff der individuellen Person Leibnizens[5] (der alles einschließt, was der Person je begegnen *wird*), nicht „die Erscheinung dessen, was die bestimmte Individualität an sich als innere, ursprüngliche Bestimmtheit ist" (Hegel[6]), nicht das Mysteriös-Dämonische Goethes, nicht das „Nichts der Angst" Kierkegaards (W.W. V, 94), nicht die Einbeziehung der Freiheit in die Notwendigkeit (Tillich[7]) und nicht die „Einheit eines durchgehenden Sinnes" im Sinne der „individuellen Wesenszusammengehörigkeit menschlichen Charakters und des Geschehens um ihn herum und in ihn hinein" (Scheler[8]). So viel Wahrheitsgehalt in all diesen Bestimmungen auch liegt, und so sehr sich einige derselben (insbesondere die Hegelsche) auch dem nähern, was wir hier unter Schicksal verstehen, sie treffen doch noch nicht, oder richtiger nicht mehr, *das* Schicksal, an dem ich als an dem „Schicksal meines Freundes" teilnehme; denn dieses Schicksal ist weder die charakterliche Anlage noch eine Weise der Auffassung oder die Anverwandlung äußerer Geschehnisse, noch ein Dämonisches oder der Dämon, noch eine Individualität, sondern dieses Schicksal *bist* Du[9], mein alter ego, der andere „Teil" des Einander im Sinne meiner „zweiten Person". An deinem (als meines Freundes) Schicksal teilnehmend, *nehme*

---

[2] Vgl. L. Binswanger, Geschehnis und Erlebnis (Zur gleichnamigen Schrift von Erwin Straus). Monatsschr. f. Psychiatrie und Neurol. 80. 243.

[3] Weltgeschichtliche Betr. 1905, S. 253.

[4] Vgl. Fragm. 119 (Diels): ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων, dem Menschen ist seine Eigenart (sein Charakter), sein Dämon (sein Schicksal).

[5] Vgl. den Brief an Arnauld vom Juni 1686.

[6] Phänomenologie d. Geistes[2] (Lasson), S. 207.

[7] Philosophie und Schicksal. Kantstudien 34, S. 301.

[8] Ordo amoris. Schriften aus dem Nachlaß I, 230.

[9] Vgl. die nähere Begründung hievon unten p. 252 im Anschluß an die erkenntnis-phänomenologischen Untersuchungen von H. Lipps.

ich nur *auf mich* und *trage* ich nur, was (auch) mich bereits „getroffen" hat, was schon mein *ist* als eines „Teiles" des Wir, von dem Du der andere Teil bist. Daß dein Unglück zugleich meines ist, darf daher weder als eine ethische Forderung noch als ein psychologischer Vorgang verstanden werden, sondern als der schlichte Ausdruck „unseres" Miteinanderseins in der Sprache der Schicksalhaftigkeit dieses Seins. Mit andern Worten: Freundschaftliches Miteinandersein ist nur *möglich* als ein solches Sein, dem es um die Schicksalhaftigkeit des Daseins als unserem geht, das also für Schicksal „offen" und „entschlossen" ist im Sinne der Wirgeschichtlichkeit, dem hingegen die Entschlossenheit zu einer reinen Selbstgeschichtlichkeit, nämlich zum „eigentlichen Ganzseinkönnen" (Heidegger) im Sinne der „Selbstvollendung" und der bloßen *Fürsorge für* Dich „verdächtig" wird.

Zwar erklärt Heidegger ausdrücklich, daß die *Entschlossenheit,* d. h. das Gewissenhabenwollen in „eigentlichem" Seinkönnen, das angstbereite Sichentwerfen auf das „eigenste" Schuldigsein nicht nur das Dasein *sich* aufrufen lasse aus der Verlorenheit in das Man, sondern daß sie auch, ja erst recht, das Dasein in die Möglichkeit bringe, die mitseienden Andern nicht nur „sein" zu lassen in *ihrem* eigensten Seinkönnen, sondern dieses eigene Seinkönnen der Andern auch *mitzuerschließen,* und zwar in der vorspringend-befreienden Fürsorge. „Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stößt es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen." „Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will" [10].

Dieses „nicht aber" ist gewiß richtig, es frägt sich nur, was es mit diesem eigentlichen Miteinander auf sich hat, das erst aus dem eigentlichen Selbst entspringen soll, wobei wir uns zu erinnern haben, worin diese Eigentlichkeit des Selbst, die dem Miteinandersein erst seine Eigentlichkeit verleihen soll, besteht.

Miterschließen des eigenen Seinkönnens der Andern, vorausspringende Fürsorge für den Andern [11], Freigabe des Andern für seine *eigenste* und *eigentliche* Möglichkeit [12], all das läßt sich nur

---

[10] A. a. O. S. 298. Vgl. hiezu und zum Folgenden den ganzen § 60, sowie das ganze dritte Kapitel: Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge (§§ 61–66).

[11] Vgl. oben p. 67, 71 und Sein und Zeit 122.

[12] Vgl. oben p. 49 f., 142 und Sein und Zeit 122.

verstehen aus der „Existenzidee" [13], von der Heidegger sich bei seinen ontologischen Analysen leiten läßt. Diese, von dem „im Dasein selbst liegenden Seinsverständnis" ausgehende Idee von Existenz bestimmt sich, wie wir wissen, als In-der-Welt-sein und dieses wieder als ein Sein*können,* dem es darum geht, dieses Seiende zu sein („Sorgestruktur" des Daseins). Und zwar bin je ich selbst dieses Seiende, das wir Dasein nennen. Was sich auf dieses Seinkönnen entwirft, d. h. sich in ihm versteht, ist die *Entschlossenheit.* Dieses Verstehen hält sich als eigentliches in einer *ursprünglichen* Möglichkeit des Daseins. *Eigentlich* nennt Heidegger, wie wir hörten, das Sichhalten in einer Möglichkeit des Daseins, mit anderen Worten den Entwurf auf das Seinkönnen, eben dann, „wenn die Entschlossenheit das, was sie zu sein tendiert, ursprünglich ist". Das ursprüngliche Sein des Daseins zu seinem Seinkönnen aber „enthüllt" Heidegger als Sein zum Tode im Sinne einer „ausgezeichneten" Möglichkeit des Daseins. Was diese Möglichkeit als Möglichkeit erschließt, nennt er „das Vorlaufen". Erst *als* vorlaufende wird die Entschlossenheit ein ursprüngliches Sein zum eigensten Seinkönnen des Daseins. Nun wird die Entschlossenheit aber zugleich charakterisiert als das sich-Angst-zumutende, verschwiegene Sichentwerfen oder Sichvorrufenlassen auf das *eigenste Schuldigsein.* Was sich für dieses Schuldigsein entschließt, ist das *Gewissen-haben-wollen.* Das Gewissen-haben-wollen, d. h. die existenzielle Übernahme der Schuld in der Entschlossenheit, wird aber nur dann wiederum eigentlich vollzogen, „wenn sich die Entschlossenheit in ihrem Erschließen des Daseins *so* durchsichtig geworden ist, daß sie das Schuldigsein *als ständiges* versteht". Dies ist aber nur möglich, wenn sich das Dasein das Seinkönnen „bis zu seinem Ende" erschließt. „Das Zu-Ende-*sein* des Daseins besagt jedoch existenzial: Sein *zum* Ende. Die Entschlossenheit wird eigentlich das, was sie sein kann, *als verstehendes Sein zum Ende,* d. h. als *Vorlaufen in den Tod.*"

Auf Grund des ontologischen Aufeinanderangewiesenseins von Entschlossenheit, Vorlaufen, existenziell eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins, von Gewissen, Schuld und Tod, konnte Heidegger erklären (vgl. oben p. 51), „das Dasein als Sorge", oder einfach „die Sorge", berge Tod und Schuld gleich ursprünglich in sich.

Die Entschlossenheit ist es nun auch, die, im Verstehen des Gewissensrufes, das Dasein auf sein eigenstes Selbstseinkönnen zurückholt, und zwar zurückholt aus der Verlorenheit in das Man

[13] Vgl. oben p. 49 ff., 144 und Sein und Zeit 313.

oder Man-selbst-sein. *„Eigentlich"* und *„ganz durchsichtig"* wird das eigene Seinkönnen also erst im verstehenden Sein zum Tode, als der *eigensten* Möglichkeit.

So viel noch einmal über den Sinn der Eigentlichkeit des *Selbst* (-sein-könnens). Nach dem Vorausgegangenen ist klar, daß sich bei H e i d e g g e r aus dieser Eigentlichkeit auch die Eigentlichkeit des Mit-ein-ander bestimmt. Eigentlich *ist* Dasein mit Dasein, wenn einer als eigentlich Selbstseinkönnender einem andern zu seinem eigentlichen Selbst-sein-können „fürsorglich" verhilft. „Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – d. h. die Existenz des anderen betrifft und nicht ein *Was,* das er besorgt, verhilft dem anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden" [14]. Diese Fürsorge ist aber nicht nur mit dem eigentlichen Sein des Daseins zu ihm selbst, sondern auch mit dessen Sein zur besorgten Welt „verklammert". In dem, was in solchem Sein *gemeinsam bevorzugt* wird, gründet das Miteinandersein „zunächst und vielfach ausschließlich". Aber ein Miteinandersein, das lediglich daraus entspringt, daß man „dasselbe betreibt" (also aus der bloßen *Teilung* desselben Besorgens-von-etwas), hält sich meist nicht nur in äußeren Grenzen, sondern kommt in den Modus von Abstand und Reserve oder gar von Mißtrauen. Anders das „gemeinsame Sicheinsetzen für dieselbe Sache": sie ist bestimmt „aus dem je eigens ergriffenen Dasein". „Diese *eigentliche* Verbundenheit ermöglicht erst die rechte Sachlichkeit, die den anderen in seiner Freiheit für ihn selbst freigibt" [15].

So tiefgründig und fruchtbar vom Gesichtspunkt der Sorgestruktur des Daseins aus diese ontologischen Analysen – die wir hier nur pointierend wiederholen wollten – auch sind, und so richtig gerade der letztangeführte Satz auch ist, für das „eigentlich" *freundschaftliche* Miteinandersein können wir darin ebensowenig eine Grundlage erblicken, wie für das liebende Miteinandersein. Bei aller Betonung des Daseins als Mitsein und trotz der gelegentlichen Bemerkung vom Hören der Stimme des Freundes, „den jedes Dasein bei sich trägt"[16], müssen wir uns zur Erkenntnis durchringen, daß das freundschaftliche Miteinandersein und das eigentliche Mit-einander H e i d e g g e r s zwei ganz verschiedene Weisen des Miteinander meinen, derart, daß das Sicheinsetzen für dieselbe Sache und daß die, im höchsten Sinne des Wortes „erzieherische" Fürsorge zwar empirischer *Anlaß* zur oder *Folge* von

[14] Vgl. Sein und Zeit 122.
[15] Vgl. Sein und Zeit 122.
[16] Vgl. ebd. 163.

Freundschaft sein können – wovon wir hier aber gar nicht reden –, daß sie aber nicht Freundschaft *sind:* denn „früher" (im Sinne des Apriori der Fundierung) als jenes „eigentliche" Miteinander von *Selbst* und anderem *Selbst* ist das eigentlich-freundschaftliche Miteinander von Mir und Dir, früher als die Entschlossenheit für das eigenste Schuldigsein und das Miterschließen des „Andern" auf sein eigenstes Schuldigsein ist das Sein des Daseins als Wir-Begegnung, die *Sympathie*. Aber abgesehen davon: Ebensowenig wie Liebe verträgt sich Freundschaft mit einer *bestimmten Idee* von Existenz und dem Erschlossenwerden für eine solche Idee. Das hat schon L ö w i t h bemerkt: „Es frägt sich aber, ob die Idee der freien Selbständigkeit ihre Tragweite nicht schon allein dadurch verkennt, daß sie das je eigene existenzielle Sein-können in der Freigabe des andern auch für *andere* als gebbar in Anspruch nimmt. Indem sie ihrer Tendenz nach den andern von vornherein im Sinne ihrer eigenen Idee von freier Selbständigkeit freigibt, gibt sie dem andern eine Freiheit, ohne zuvor zu fragen, ob er nach einer *solchen* Freiheit verlangt. Die positive Rücksicht darauf ist aber das primäre Erfordernis eines wirklich freien und nicht nur freigegebenen Miteinanderseins. Die einen andern freigebende Freigabe setzt also nicht nur überhaupt Gemeinsamkeit von Ich und Du voraus, sondern vorbestimmt den andern als alter *Ego* rücksichtlich ihrer *selbst*. Die Freigabe beansprucht den andern extrem als den Ihrigen und *nimmt* ihm, indem sie ihm selbst die Freiheit *gibt*, gerade seine ursprüngliche Freiheit. Und indem sie ihm seine ihm eigentümliche Freiheit gebend nimmt, benimmt sie sich zugleich damit selbst die Möglichkeit eines freien Verhältnisses zum andern" [17]. Diese, H e i d e g g e r s Auffassung der Freigabe immerhin etwas überspitzt interpretierenden Ausführungen treten in ein besonders helles Licht, wenn wir der Freigabe der *Fürsorge* die „Freigabe" der Liebe und Freundschaft gegenüberstellen, gesetzt, daß man bei diesem freien Miteinander*sein* überhaupt noch von Frei*gabe* sprechen könnte. „Was ist denn Liebe anders", so hat N i e t z s c h e [18] es einmal klar ausgesprochen, „als Verstehen und sich darüber freuen, daß ein Anderer in anderer und entgegengesetzter Weise als wir lebt, wirkt und empfindet? Damit die Liebe die Gegensätze überbrücke, darf sie dieselben nicht aufheben, nicht leugnen. – Sogar die Selbstliebe enthält die unvermischbare Zweiheit (oder Vielheit) in einer Person als Voraussetzung". Wie wir später noch deutlicher

[17] a. a. O. 82. Vgl. den ganzen § 21. „Die Zweideutigkeit einer ‚Freigabe' des andern".

[18] Menschliches, Allzumenschliches II. Nr. 75.

sehen werden, liebe Ich überhaupt nicht „Deinen Charakter", sondern – was etwas ganz anderes heißt – Dich. –

Wenn es *ein* Kennzeichen für das Freundschaftsverhältnis gibt, das sich im Laufe der abendländischen Geschichte behauptet hat, so ist es sicherlich das Kennzeichen der *Freiheit*. Schon Plato[19] spricht von der Freundschaft auf Grund einer Gemeinschaft *freier* Geistesbildung (διὰ δὲ ἐλευθέρας παιδείας κοινωνίαν), der mehr zu trauen sei als der Verwandtschaft der Seelen und der Leiber, im Gegensatz zu der „banausischen", landläufigen Kameradschaft (περιτρεχούση ἑταιρία), Kant[20] von einem „Ebenmaß des Gleichgewichts" im Sinne eines *freien* Verhältnisses Ebenbürtiger, Schleiermacher[21] von dem *freien* Gewährenlassen des Freundes „wozu der Geist ihn treibt", von der „freien Liebe zu fremdartiger Bildung", von der Freundschaft als „der Freiheit reinsten Tat"; Eichendorff[22] erklärt: „Nur das Eigentümliche ist wahrhaftig lebendig und frei, und nur unter Freien ist eine Vereinigung denkbar". Und noch in unserer Zeit bezeichnet Florens Christian Rang die Freundschaft als den Seelengrund, „auf dem Freie sich lassen zur Rechenschaft ziehen"[23]. Zwar erklärt auch Heidegger einmal: „Das entschlossene Dasein kann zum ‚Gewissen' der anderen werden" (a. a. O. 298); aber einmal handelt es sich in der Freundschaft nicht um *den*, geschweige denn um *die* Anderen, sondern um mich und dich (oder euch), zum andern widerspricht es dem Wesen der Freundschaft, daß nur ich zu deinem oder nur du zu meinem Gewissen wirst – womit die freie Ebenbürtigkeit, das Unseres-Gleichen, aufhören müßte zu sein[24] –, vielmehr bedeutet echte Freundschaft immer, daß *du* mein Gewissen bist *und* ich *dein* Gewissen bin.

Das alles rührt daher, daß Heidegger, wie Löwith ebenfalls schon bemerkt hat, neben dem eigentlichen Selbst nur das uneigentliche Man sieht, die *eigentliche positive* Möglichkeit des *Miteinanderseins* aber, das Sein im Einander von erster und zweiter Person, von Ich und Du, das *Wir-selbst* also „übergeht". Infolge dieser Übergehung des Du und Du-selbst bestimmt sich der Andere ebenso wie ich selbst „als anderes Selbst"; als solches kann es aber

[19] Vgl. VII. Brief 334 B und 333 E.
[20] Vgl. Metaphysik der Sitten. Eth. Elementarlehre §§ 46 und 47 und Eine Vorlesung über Ethik S. 254 ff.
[21] Monologen, W. W. III, Abt. I, 386, 378 f.
[22] Zit. nach Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft, 20.
[23] Die Kreatur I, 2, 204.
[24] Wie man sieht, ist unser „Begriff" von Freundschaft ein anderer als der des (Platonischen) Sokrates, bei dem es sich um eine „Wertungleichheit" der Freunde handelt. Vgl. auch Scheler, Abh. und Aufs. I, 118.

nur frei *gegeben* werden. Und zwar ist die Tendenz dieser Freigabe, wie wir sahen, eben die, „den andern – wie sich selbst – zu sich selbst zu bringen". Insofern läßt der Eine sich den Andern schon frei von *sich* aus in *seiner* Selbständigkeit begegnen. Diese Freigabe ist „zweideutig" insofern, als sie, wie Löwith sich ausdrückt, den andern im Sinne der eigenen Idee von Selbständigkeit freigibt und sich gerade dadurch von dem andern *freihält*. „Die Freigabe nimmt sich genau diejenige Freiheit, welche sie dem andern zu geben bereit ist." Das Zustandekommen eines selbständigen *Verhältnisses* setzt voraus, daß dem je eigenen Seinkönnen das Seinkönnen eines andern von sich aus *entspricht*, so daß es sich jene Freiheit auch wirklich *geben* läßt und sie *annimmt*. „Der sinnvolle Zweck der Freigabe kann sich (nämlich) nur erfüllen *auf Grund der Voraussetzung gleichgesinnten Daseins*, d. h. eines solchen Daseins, dem es im gleichen Sinne wie einem selbst ‚um sich selbst' geht. Gemeinsamkeit ist also auch noch die Bedingung der Möglichkeit einer existenziell vereinzelten Weise zu sein." [25]

Aus diesen, zwar wiederum etwas überspitzten Ausführungen Löwiths ersehen wir wieder, daß die Gleichgestimmtheit und Gleichsinnigkeit des Daseins, die freundschaftliche *Sympathie*, nicht nur etwas ganz anderes ist als Heideggers „eigentliches" Miteinander von Selbst und Selbst, sondern auch, daß wir, wie wir ja ausführlich dargelegt haben (vgl. Erstes Kapitel IV d), noch von einer ganz anderen Selbstheit zu sprechen vermögen als Heidegger, nämlich von der *Wir*-selbstheit und dem erst in Abhebung von *ihr* (und nicht vom Man-selbst) möglichen Ichselbst und Duselbst. Das in der Abhebung vom Wir gewonnene Selbst ist ein anderes als das in der Abhebung vom Man gewonnene Selbst. Wohl führt vom ersteren Selbst ein Weg zum letzteren Selbst, aber es führt kein Weg vom „eigentlichen" Selbst Heideggers zu dem aus der Wirheit entspringenden Ichselbst und Duselbst der Freunde und der Liebenden. Das Selbst Heideggers ist im Grunde seines Seins tätig, heroisch, philosophisch, human, aber es ist nicht liebenswürdig (im subjektiven und erst recht im objektiven Sinne des Wortes). Wie bereits bemerkt, bleibt *empirisch* der Weg zur Liebe und Freundschaft zwar auch dem eigentlichen Ganzsein-*wollen* in einem gewissen Sinne und bis zu einem gewissen Grade offen, aber keineswegs von dem Gewissen-haben-wollen her, sondern von der „tieferen" anthropologischen Bedingung der liebenden Begegnung und deren „Gewissen" her; ohne diese anthropologische „Fundierung", die den Sinn des *Ganz*, wie wir sahen, wesentlich

[25] Löwith, a. a. O. S. 80 ff.

erschüttert, bleibt das Ganzseinwollen, wenn auch keineswegs im ethischen, so doch im *erotischen* Sinn in der Negativität der Vereinzelung. Wohl steht auch für uns am Ausgangspunkt der Ontologie und Anthropologie der Kierkegaardsche Kriegsruf: Die Menge ist die Unwahrheit (W. X., 79 ff.) – hat doch dasselbe, auf griechische Art, schon Heraklit ausgesagt von den πολλοί oder ἕκαστοι, von der Masse, dem Jedermann[26] –; jedoch ist für uns der ontologische und anthropologische Gegenpol dieser Unwahrheit weder die Wahrheit des „theologischen Selbsts" Kierkegaards (W. VIII, 76 u. 3), also der bestimmte Einzelne „allein vor Gott" oder „Gott gegenüber", noch die „ursprüngliche" Wahrheit (Heidegger, a. a. O. 307) der Einzelexistenz, also das „verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein" des Daseins als je meinem in der vorlaufenden Entschlossenheit. Wir geben nicht zu, daß einzig das derart entschlossene „eigentliche Selbst" die *„eigentliche* Wahrheit des Daseins" (a. a. O. 297) zu gewinnen vermag; denn dieser Wahrheit mangelt die Liebe, das *ursprüngliche Miteinander*. Zwar hat sich die christliche Anthropologie von Augustin bis Kierkegaard, Ferdinand Ebner und bis zu der protestantischen Theologie der Gegenwart (vgl. auch Emil Brunner), den Weg von ihrer, nämlich der christlich-religiösen Wahrheit zu Liebe und Freundschaft immer offen gehalten, aber auf dem Umweg über Gott. „Wie würden die Menschen erst – Menschen und liebenswürdige Menschen werden, wenn sie Einzelne würden vor Gott", diesen Glauben Kierkegaards[27] teilt jede christliche Anthropologie. Wo immer der christliche Gott den „Maßstab für das Selbst" bildet, da ist auch die „Liebenswürdigkeit" der Menschen gerettet. Nun ist es gerade die eigentliche große philosophische Tat Heideggers, daß er einen Maßstab für das Selbst gefunden hat, der nicht mehr religiöser, sondern philosophisch-ontologischer „Natur" ist und doch nicht „der Mensch" oder – wie etwa für Goethe, W. von Humboldt oder Schleiermacher – „die Menschheit", auch nicht „der Geist" (Hegel), nicht eine oberste Idee (Plato, Plotin), nicht der Logos als das Vernunftprinzip (Heraklit), sondern *das Sein* (im Sinne des eigensten eigentlichen Seinkönnens). Aber

[26] Vgl. meinen Aufsatz: Heraklits Auffassung des Menschen. Die Antike XI, 1935.

[27] W. X., 165. Vgl. auch das Vorausgehende: „Und dies ist mein Glaube: so viel Verkehrtes und Verwirrtes, Böses und Abscheuliches in den Menschen sein kann, sobald sie zu diesem verantwortungs- und reuelosen Ding, dem ‚Publikum', der ‚Menge' usw. werden, ebenso viel Wahres, Gutes und Liebenswürdiges ist in ihnen, wenn man sie als Einzelne fassen kann".

wie soeben wieder betont, von *diesem* Maßstab aus gibt es keine ontologische Brücke zu Liebe und Freundschaft und somit zur eigentlichen, ursprünglichen *Teilnahme* von Mir an Deinem und von Dir an Meinem Schicksal. Daher kann hier Maßstab des Seins nur sein zwar ebenfalls nicht der „Mensch" oder die „Menschheit", auch nicht der „Freund" (wie für Jaspers), sondern – „die Freundschaft", aber „in Gestalt" *der Freunde;* denn wenn ich auch nur *eine* Geliebte haben kann, so kann „Ich-selbst" doch mehrere Freunde haben. Die Geliebte vermag nicht Maßstab Meiner*selbst* zu sein, denn sie und ich sind eins, sind Begnadung des Daseins als Wirheit in *einem* bereits entschiedenen, absolut bestimmten, d. h. seinen Grund in sich selbst habenden Schicksal, jenseits von Leben und Tod, von Glück und Unglück, Schuld und Unschuld, Endlichkeit und Unendlichkeit. Darauf beruht ja die Urverwandtschaft der „irdischen" Liebe mit der „himmlischen", daß sie kein geschichtliches Sein sein will, sondern ein „ewiges" [28]. Die Freundschaft hingegen, als Freundschaft mit „Mehreren" ist nicht mehr Absolutheit im Sinne des Zusammenfallens von Wir und Wirheit überhaupt, sondern „Auseinanderfallen" der allgemeinen Wirheit in mehrere konkret singulare Wir. Anthropologisch bedeutet das, wie bereits erwähnt, daß das Dasein als Freundschaft schon eine Verquickung darstellt, wenn man will einen „Kompromiß", von Liebe und Sorge, mit andern Worten, daß es auch als Freundschaft schon durchsetzt ist von der Nichtigkeit der Sorge. Das zeigt sich ontisch darin, daß Freundschaft nicht mehr jenseits steht von Leben und Tod, Glück und Unglück, Schuld und Unschuld, sondern daß es sich „einläßt" auf endliche Schicksalsbestimmtheiten oder schicksalhafte *Situationen.* Das seinen Grund in sich selbst habende oder „ewige" Schicksal von mir und Dir in der Wirheit der Liebe *„verteilt"* sich gemäß des Eindringens der Sorgestruktur in die Freundschaft auf mehrere oder verschiedene endliche Schicksalsbestimmtheiten: die Liebe im Sinne des *reinen* Überschwangs *beschränkt* sich auf die Liebe im Sinne der liebenden *Teil-Nahme.* Zwar bleibt Freundschaft natürlich Liebe, Wir-Transparenz des Daseins, jedoch „teilt" sich in ihr das Dasein in Dasein als Wir-Transparenz und in Dasein als endliche Sorge, als Selbstheit und Andersheit. In der Freundschaft *nimmt* Dasein „nur" *Teil* an Heimat und Ewigkeit, es *ist* nicht Heimat und Ewigkeit. Diese „Teilung" des Daseins in Liebe und Sorge ist es, die es ermöglicht, daß Dasein sich als ewig vergängliches *Schicksal* versteht und „an sich" teilnimmt.

[28] Auch dieser Ausdruck bezeichnet ja ein seinen Grund in sich selbst habendes Sein.

Im *Teilnehmen-an etwas-von-einander* nehme *ich* einen Teil von Dir schicksalhaft auf Mich, wie Du einen Teil von Mir schicksalhaft *auf Dich* nimmst. „Unser Schicksal" als ewiges, ganzes, entfaltet sich in Dein und Mein Schicksal als vergängliche Teil-Schicksale oder Lebens-*Geschichten,* kurz in Mich-selbst und Dich-selbst. Diese „Entfaltung" führt aber niemals bis zu einer scharfen oder starren Grenze, vielmehr bleibt diese dauernd eine „fließende". Daher kann ich niemals sagen, wo mein Schicksal = Ich-selbst anfange und wo dein Schicksal = Du-selbst endest. *Sage* ich hier auch nur Ich, so *sage* ich immer auch schon Du. Da nun aber der Freunde mehrere oder verschiedene sind, ich mich also von jedem „Schicksal" wieder anders abgrenze und bestimmen lasse, so spreche ich auch schon jedesmal von einem andern „Ich", wenn ich hier Ich sage. Leben wir doch mit jedem Freunde ein anderes Leben der Freundschaft [28a], weist mich doch jeder Freund in anderer Weise auf „mich-selbst" hin, beschränkt, begrenzt, bestimmt oder „be-

[28a] Das haben am besten gewußt die „Romantiker", jene eigentlich „dialogischen" Naturen, so Novalis, Hölderlin, Schleiermacher, Fr. Schlegel, Eichendorff, vor allem aber auch Tieck. Da unmittelbar hierher gehört, was er von der Freundschaft sagt, seien seine Ausführungen wörtlich wiedergegeben (vgl. Phantasus I (1812), Einl. 21 ff.): „... man lebt, wenn man das Glück hat, mehrere Freunde zu besitzen, mit jedem Freunde ein eignes, abgesondertes Leben; es bilden sich mannigfache Kreise von Zärtlichkeit und Freundschaft, die wohl die Gefühle der Liebe zu andern in sich aufnehmen und harmonisch mit ihnen fortschwingen, dann aber wieder in die alte eigentümliche Bahn zurückkehren, daher ebenso wie mir der Vertrauteste in vielen Gesinnungen fremd bleibt, so hebt eben derselbe auch vieles Dunkle in meiner eignen Natur bloß durch seine Gegenwart hervor und macht es licht, sein Gespräch, wenn es diese Punkte trifft, erweckt es zum klarsten, innigsten Leben, und ebenso wirkt meine Gegenwart auf ihn zurück". „Der Mensch, der überhaupt das Leben und sich versteht, wird mit jedem seiner Freunde ein eignes Vertrauen, eine andre Zärtlichkeit fühlen und üben wollen. O das ist ja eben das Himmlische der Freundschaft, sich im geliebten Gegenstande ganz zu verlieren, neben dem Verwandten so viel Fremdartiges, Geheimnisvolles ahnden, mit herzlichem Glauben und edler Zuversicht auch das Nichtverstandne achten, durch diese Liebe Seele zu gewinnen und Seele dem Geliebten zu schenken! Wie roh leben diejenigen und verletzen ewig sich und den Freund, die so ganz und unbedingt sich verstehn, beurteilen, abmessen und dadurch nur scheinbar einander angehören wollen! Das heißt Bäume fällen, Hügel abtragen und Bäche ableiten, um allenthalben flache Durchsicht, Mitteilung und Verknüpfung zu gewinnen und einen schönen romantischen Park deshalb verderben. Nicht früh genug kann der Jüngling, der so glücklich ist, einen Freund zu gewinnen, sich von dieser selbstischen Forderung unsrer roheren Natur, von diesem Mißverständnis der jugendlichen Liebe entwöhnen". So sei es nicht nur erlaubt, sondern fast notwendig, „daß Freunde vor einander Geheimnisse haben, ja es erklärt gewissermaßen die seltsame Erscheinung, daß man dem einen Freunde wohl etwas anvertrauen mag, was man gern dem verschweigt, mit dem man vielleicht in noch vertrautern Verhältnissen lebt. Es ist eine Kunst in der Freundschaft wie in allen Dingen, und vielleicht daher, daß man sie nicht als Kunst erkennt und treibt, entspringt der Mangel an Freundschaft, über welchen alle Welt jetzt klagt".

dingt" (um den Goetheschen Ausdruck zu gebrauchen) doch jeder Freund mich anders und umgekehrt ich ihn, ja begrenzt er mich wieder anders, ob ich mit ihm *schweige* oder *rede* oder ihm *schreibe*. So ist jeder Freund ein anderes *Maß*, ein anderer *Maßstab*, ein anderes *„Gewissen"*, mit einem Wort ein anderes Schicksal für mich-selbst, werde und wachse ich an jedem Freund „als ein anderer" (und umgekehrt). Keiner vermag mehr, wie die Geliebte, „mein Ein und Alles" zu sein, jeder vermag aber für mich „ein Schicksal" zu sein.

Wir sehen wiederum: der Übergang von der Liebe zur Freundschaft ist der von der Ausschließlichkeit oder Ganzheit des reinen liebenden Überschwungs, der liebenden Ein-Bildung oder imaginatio, zur Einschließlichkeit (Beschränkung, Begrenzung) oder Teilung (Unterscheidung, Spezifizierung, Determinierung), also zur überschwingend-*entziehenden* Transzendenz, dem handelnden und „erkennenden" Dis-currere und Dis-criminare. Niemals aber führt diese Unterscheidung und „Teilung" bis zur Ver-Einzelung, bis zum Einzelnen; denn Prinzip dieser Unterscheidung und Teilung ist kein bestimmtes, „ausgezeichnetes" Schicksal, weder das Gewissen und die Schuld, noch der Tod, sondern das Mit des Miteinander-im-Schicksal-Stehens überhaupt, die Wirheit als *Schicksalsgemeinschaft*. Hier handelt es sich also weder um eine bestimmte Idee von Existenz, noch um eine bestimmte Weise der Fürsorge (Freigabe), sondern um die nach *allen* Möglichkeiten „des Schicksals" hin gleich offene freundschaftliche Teilnahme. Es gibt hier überhaupt kein Prinzip, keine Idee und keinen Begriff, die den Einzelnen als Einzelnen zu „setzen" vermöchten, wie etwa bei Kierkegaard der religiöse „Begriff der Sünde und der Schuld" (W. W. V, 95), bei Heidegger das Prinzip der Entschlossenheit zum eigentlichen Seinkönnen. Beide Male muß der Mensch erst einmal vor das Nichts gestellt oder ins Nichts gehalten sein, um sich, angesichts dieser „charakterisierten Möglichkeiten", erst zu re-okkupieren, wie Kant sagt. Wir selbst anerkennen neben diesen „ausgezeichneten" Möglichkeiten aber noch andere ausgezeichnete Möglichkeiten, denen sich das Dasein ebenfalls zu *überliefern* hat, so gerade den Tod „des Nächsten", des Freundes, der Eltern, der Gattin, des Kindes. Auch hier wird das Dasein zwar vor das Nichts gestellt, aber nicht vor das Nichts der Angst, sondern vor das Nichts der Liebe, insofern, des Liebsten beraubt, der liebende Blick jetzt „ins Leere" blickt, die ausgestreckte Hand „ins Leere" greift. Aber dieses Nichts der Liebe ist, wie wir wissen, doch kein absolutes Nichts, sondern nur die

Ab-Wesenheit und *Ge-Wesenheit* der Geliebten oder der Freunde, in welcher Wesenheit immer noch das Da ihres Daseins „west". Desgleichen ist der aus dem Miteinander verstandene Tod, wie wir ebenfalls sahen, nicht ein *einsames* Stehen vor dem und ein Gehen in das absolute Nichts, sondern ein *zweisamer* Abschied, *Scheiden;* ja auch die *Einsamkeit* des Todes, wie alle Einsamkeit, läßt sich nur verstehen aus der Zwei- und Mehrsamkeit des liebend-freundschaftlichen Miteinander, der Teilnahme [29]. Dasselbe gilt von jedem Schmerz, jedem Leid oder Unglück, jeder Krankheit und jeder Schuld. Ob wir, mit Rudolf Hildebrand a. a. O. 383 [2]), sagen, daß diese uns auf die „Lebensquelle in uns" verweisen und ihre Tiefe erschließen, mit Nietzsche, daß sie als der „große Schmerz" der letzte Befreier des Geistes sind, mit Proust [30], daß sie, als chagrin oder souffrance, die Kräfte des Geistes „entwickeln", so bedeutet das alles nicht nur ein Hin-zu-mir-selbst, sondern auch ein Abschiednehmen von Dir oder Euch, das, wenn es wahrhaft als Abschied „durchgemacht" (éprouvé) ist, erst recht wieder zu Dir oder Euch zurückführt. So ersteht aus der wahren Reue über die Schuld die Versöhnung mit Dir, aus der wahren Einsamkeit der Krankheit, des Schmerzes, des Leides die wahre Teilnahme an Eurem Geschick. „Lebensquelle", „Geist" sind also keineswegs ontologische Prinzipien der Vereinzelung, sondern der wahren „Verbrüderung" [31]. Vertrauen, Geheimnisse, Bestrebungen, Gedanken usw., das alles sind nur Spezifikationen des schicksalhaften Teilnehmens-an-einander. Zwar erklärt auch Heidegger, wie wir bereits hörten (p. 146), daß das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesenhaft im Mitsein mit Andern existiere, und daß insofern sein Geschehen ein Mitgeschehen sei und bestimmt als *Ge-*

[29] Infolgedessen habe ich so vielartige Einsamkeiten als ich Freunde habe. Ähnlich wie Tieck drückt dies Hofmannsthal aus: „... aber es wird mir zugleich klar: daß es wirklich verschiedene Einsamkeiten gibt, ja daß einem jedem Freund gegenüber eine neue Einsamkeit innewird, deren schwarze Gewässer eben von dem Licht dieses neuen Leuchtturmes bestrichen werden." Corona VI, H. 1, 62 (Tagebuchnotiz).

[30] Vgl. Le Temps Retrouvé II, 63: „Le bonheur est salutaire pour le corps, mais c'est le chagrin qui développe les forces de l'esprit. – Vgl. hiezu aber auch Hegels Ausspruch, daß der Schmerz der Seele (schon) Zeugnis des Geistes *ist!*

[31] Vgl. Schiller (an Gottfried Körner, 7. Mai 1785): „Verbrüderung der Geister ist der unfehlbare Schlüssel zur Weisheit. Einzeln können wir nichts"; oder (an Reinwald, 21. Februar 1783): „Gedanken lassen sich nur durch Gedanken locken – und unsere Geisteskräfte müssen wie die Saiten eines Instruments durch Geister gespielt werden"; ferner Hölderlin (an Neuffer, August 1798): „drum ist es unser eigener, größter Schade, wenn wir uns aus ärmlicher Rivalität trennen und vereinzeln, weil des Freundes Zuruf unentbehrlich ist, um mit uns wieder eins zu werden."

schick. Aber auch hier wird das liebende und freundschaftliche Miteinandersein, von dem wir wissen, daß es etwas anderes ist als das bloße „Mitsein mit Andern", übersprungen; denn als Geschick bezeichnet er ja „das Geschehen der Gemeinschaft des Volkes". Auch *diese* Gemeinschaft beruht, als wirkliche Volks*gemeinschaft*, auf der strukturellen Zusammengehörigkeit von freundschaftlicher Teilnahme und Schicksalsgemeinschaft. (Wollten wir auf die inneren Beziehungen zwischen Freundschaft, Volksgemeinschaft, „geistiger" Gemeinschaft und menschheitlicher Gemeinschaft näher eingehen, so hätten wir vor allem auch zu berücksichtigen die von Bergson[32] so eindrücklich herausgearbeitete Unterscheidung von (dynamischer) société ouverte (echter Gemeinschaft) und (statischer) société close (Gesellschaft), sowie die schon von Kant[33] getroffene Unterscheidung von Freundschaft als „besonderer Verbindung" und als „Weltbürgertum".)

Nun dürfen wir freilich nicht vergessen, daß es Heidegger nie und nirgends ankommt auf eine Anthropologie, und sei es eine noch so „philosophisch" gemeinte, sondern auf eine fundamentale *Ontologie*[34]. Wie er den verborgenen Grund der Geschichtlichkeit des Daseins im Sein zum Tode, d. h. in der Endlichkeit der Zeitlichkeit, enthüllt – auf dem Wege über die *Wiederholung* (vgl. oben p. 145 f.) – ist von bewunderungswürdiger Konsequenz und Bündigkeit. Für unser bescheideneres, nämlich nur anthropologisches Anliegen genügt es, darauf hinzuweisen, daß das freundschaftliche Miteinandersein sich keineswegs im Mitsein mit Lebenden oder „Zeitgenossen" erschöpft, sondern das ganze Reich der Menschheitsgeschichte zu seinem Grund und Boden hat. Freundschaft ist nicht nur Mitgang mit daseiendem Dasein, sondern auch Rückgang in dagewesenes. Den letzteren aber nennt Heidegger die Wiederholung im Sinne der *ausdrücklichen* Überlieferung. Im Gegensatz zur geschichtlichen Wiederholung überhaupt – nämlich „daß das Dasein sich seinen Helden wählt" –, wählt das Dasein als freundschaftliches Miteinandersein sich auch seinen Freund oder seine Freunde im Sinne der Wiederholung gewesener Existenzmöglichkeiten. Wenn Rudolf Hildebrand (a. a. O. 385) einmal sagt: „Wir weben doch alle an einem Gewebe, Meister und Gesellen und Lehrlinge lösen sich ab, aber das Gewebe bleibt eins", so genügt dieses Weben an demselben Etwas aber nicht zur Be-

[32] Les deux Sources de la religion et de la morale, 193.
[33] Eine Vorlesung über Ethik, 265.
[34] Hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Ontologie und Anthropologie vgl. auch Häberlin, Vom Wesen der Philosophie (II, 4).

gründung der Geschichte, vielmehr „gehört dazu" eben die Wiederholung und Erwiderung der „Existenzen" als gewesener Existenzmöglichkeiten. Was ist das aber anderes als Teilnahme, schicksalhaftes Auf-sich-nehmen des Schicksals „Gewesener"? Man glaube nicht, daß die bloße „systematische Wiedergabe" der Gedanken anderer, etwa in einem Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, schon Geschichte sei! Anderseits, wenn in der vorliegenden Schrift andere „Autoren", lebende und tote, „zitiert" werden, so ist auch das noch nicht Geschichte, etwa Geschichte der Auffassungen von Freundschaft, sondern ein Ausdruck freundschaftlichen Miteinanderseins, Erinnerung an freundschaftliche „Gespräche" über ein bestimmtes Thema, an Etappen gemeinsamen Forschens an derselben „Sache", an Anrede und Erwiderung, Förderung und Hemmung, Impuls und Widerstand. Im wörtlichen „Zitat" soll nicht „pedantisch" gezeigt werden, „was andere gedacht"; sondern, einen Gedanken oder Ausspruch zitierend, „zitiere", d. h. beschwöre ich freundschaftlich die Freunde selbst, auch die Toten; das ist die einzige Möglichkeit „wirklicher" Geisterbeschwörung. Ihren Verlust ersetze ich nur, indem ich ihr Dasein fortsetze [35]. Dieses „produk-

[35] Vgl. Goethe, Annalen, Jub.-Ausg. 30, S. 148: „Sein (nämlich Schillers) Verlust schien mir ersetzt, indem ich sein Dasein fortsetzte." – Dieser Fortsetzung oder Fortbildung, aber auch der harten Tatsache ihrer Grenze und ihres Umschlages in eigenen Tod, hat Schleiermacher an einer der schönsten Stellen der Monologen Ausdruck gegeben: „Du, der du in frischer Blüte der Jugend, mitten im raschen frohen Leben unsern Kreis verlassen mußtest – ja, ich darf anreden das geliebte Bild, das mir im Herzen wohnt, das mit dem Leben und der Liebe fortlebt, und mit dem Gram – nimmer hat dich mein Herz verlassen; es hat dich mein Gedanke fortgebildet, wie du dich selbst gebildet haben würdest, hättest du erlebt die neuen Flammen, die die Welt entzünden; es hat dein Denken mit dem meinen sich vereint, und das Gespräch der Liebe zwischen uns, der Gemüter Wechselanschauung hört nimmer auf, und wirket fort auf mich, als lebtest du neben mir wie sonst." „*Denn was ist Gegenwart als Gemeinschaft der Geister?* Was ich nicht sehe von eurem Leben, bild ich mir selbst; ihr seid mir nahe bei allem in mir, um mich her, was euren Geist lebendig berühren muß." „*Was ist denn Tod als größere Entfernung?* Düstrer Gedanke, der unerbittlich jedem Gedanken an Leben und Zukunft folgt! Wohl kann ich sagen, daß die Freunde mir nicht sterben; ich nehm ihr Leben in mich auf, und ihre Wirkung auf mich geht niemals unter: *mich aber tödtet ihr Sterben.* Es ist das Leben der Freundschaft eine schöne Folge von Akkorden, der, wenn der Freund die Welt verläßt, der gemeinschaftliche Grundton abstirbt. Zwar innerlich hallt ihm ein langes Echo ununterbrochen nach, und weiter geht die Musik: doch erstorben ist die begleitende Harmonie in ihm, zu welcher ich der Grundton war, und die war mein, wie diese in mir sein ist. Mein Wirken in ihm hat aufgehört, es ist ein Teil des Lebens verloren. *Durch Sterben tödtet jedes liebende Geschöpf, und wem der Freunde viele gestorben sind, der stirbt zuletzt den Tod von ihrer Hand, wenn ausgestoßen von aller Wirkung auf die welche seine Welt gewesen, und in sich selbst zurück gedrängt, der Geist sich selbst verzehrt.*" (III, 1, 407 f.) – Hervorhebung von mir.

tive Verhalten" gegenüber den toten Freunden, dieses produktive Teilnehmen an ihrem Schicksal, ist kein besonderer Ausdruck freundschaftlichen Miteinanderseins; denn auch die Teilnahme am Schicksal der *lebenden* Freunde ist Ausdruck produktiver, imaginativer, freier *Bildung*, ist κοινωνία ἐλευθέρας παιδείας. Wenn wir sagen, zum Teilnehmenkönnen-an „gehöre" Imagination oder liebende Ein-Bildung, so meinen wir diesen Ausdruck aber wieder nicht als Titel für eine psychologische Fähigkeit, die dem einen fehlt, dem andern nicht, sondern als einen dem Miteinandersein immanenten Wesenszug. Das will sagen, daß die Ausdrücke ἰδιότης, Eigenbrötler, Einspänner oder „Autist" eben ein solches Dasein bezeichnen, das *wesensmäßig* nicht auf Miteinander*sein* gegründet ist.

Wenn wir nun auch *„die Gedanken"* (Lebender wie Toter) als Schicksalsbestimmungen bezeichnen, „an denen" wir, wie an Leid und Freude, Glück und Unglück, freundschaftlich teilnehmen, so zeigt das wieder, daß wir *als Anthropologen* überhaupt so etwas wie „bloße Gedanken" als Vorgänge in einem (weltlosen) Subjekt oder aber als ideale Einheiten im Sinne einer idealen Logik (H u s s e r l) nicht anerkennen können. Gedanken sind niemals „nur" Gedanken, sondern, um wieder einen G o e t h e schen Ausdruck zu gebrauchen, „Bestrebungen", in denen einer „sich auf sich selbst stützt", und in denen er „Heil und Beruhigung" sucht [36]. Auch das Teilnehmen an den Gedanken der Freunde ist kein bloßes „Haben derselben Gedanken", kein bloßes Teilen der aus dem gemeinsamen „denkenden" In-der-Welt-sein her „begegnenden" Gedanken, sondern eine Teilnahme an dem, was die Freunde „treiben und leisten" [37], an ihren „Bestrebungen". Wir teilen nicht die Geringschätzung G o e t h e s für die rein aus „Sympathie" entsprungene Freundschaft, wie sie u. a.[38] aus der Gegenüberstellung seiner „sogenannten" Freundschaft mit J a c o b i und seinem „so einzigen Verhältnis" mit S c h i l l e r hervorgeht: „Sein (Jacobis) Verhältnis zu mir war eigener Art. Er hatte mich persönlich lieb, ohne an

---

[36] Vgl. Annalen, ebd. 30, 93, über S t o l b e r g: „Aber bald hatte ich zu bemerken, daß er sich nie auf sich selbst stützen werde und sodann erschien er mir als einer, der außer dem Bereich meines Bestrebens Heil und Beruhigung suche."

[37] G o e t h e, Anmerkungen zu Rameaus Neffe, ebd. 34, 156: „Als wenn man alles um des Ruhmes willen täte, als wenn die Lebensvereinigung mit ähnlich Gesinnten durch ernste Teilnahme an dem, was sie treiben und leisten, nicht den höchsten Wert hätte." Daher kann er auch seinen Tasso (I, 3) sagen lassen:

„Wer nicht die Welt in seinen Freunden sieht,
Verdient nicht, daß die Welt von ihm erfahre."

[38] Vgl. auch das Gespräch mit Friederike Brun vom 9. Juli 1795.

meinen Bestrebungen teilzunehmen oder sie wohl gar zu billigen. Es bedurfte daher der Freundschaft, um uns aneinander zu halten. Dagegen war mein Verhältnis mit Schiller so einzig, weil wir das herrlichste Bindungsmittel in unsern gemeinsamen Bestrebungen fanden und es für uns keiner sogenannten besonderen Freundschaft weiter bedurfte" [39]. Wir betonen vielmehr immer, daß auch das freundschaftliche Miteinandersein liebende Begegnung, aber in der Einschränkung auf Teilnahme „an den gemeinsamen Bestrebungen" – als Sonderfall der schicksalhaften Teilnahme überhaupt – ist. So läßt sich gerade im Gegensatz zu Goethes eigener Äußerung kein schöneres und wahreres Zeugnis „sogenannter besonderer Freundschaft" aufweisen als sein Epilog zu Schillers Glocke, in dem er nicht nur Schillers Dasein epilogisiert, sondern ihm in liebender Ein-Bildung „ewige *Gestalt*" verliehen hat. Wenn Goethe ferner einmal von der „tätigen, produktiven" Freundschaft sagt, sie bestünde darin, „daß wir gleichen Schritt halten, daß er meine Zwecke billigt, ich die seinigen, und daß wir so unverrückt zusammen fort gehen, wie auch sonst die Differenz unserer Denk- und Lebensweise sein möge [40], so spricht er in dem „Gleichen-Schritt-Halten" tatsächlich den Charakter der liebend-sorgenden Zeitigung des freundschaftlichen Miteinanderseins im Gegensatz zur reinen liebenden Ewigung aus; denn das Gleichen-Schritt-Halten teilt oder de-terminiert wieder den einen ewigen Augenblick des liebenden Überschwangs in immer neue, immer wechselnde gleiche „Schritte" gemeinsamen Schicksals.

Die Freundschaft auf Grund der „Gemeinschaft freier Bildung" (Plato), der „Teilnahme an den Bestrebungen" (Goethe) betrifft ebenso die wissenschaftlichen „Gedanken" wie die „Eingebungen" der Kunst, der künstlerischen Einbildungskraft. Die *dichterische* Einbildungskraft zeigt nun aber noch das Eigentümliche, daß sie, als dramatische, schon ihrerseits Freundschaft ist, Freundschaft mit den dramatischen Charakteren, den „Geschöpfen unseres Kopfes". Das hat wieder am besten der junge Schiller ausgesprochen [41]. Von hier aus führt aber nur *ein* Schritt zur Phantasie

[39] Gespräch mit Eckermann vom 11. April 1824.

[40] Max. und Refl. ebd. 38, S. 252.

[41] Vgl.: An Reinwald, 14. April 1783: „Ich stelle mir vor, jede Dichtung ist nichts anderes als eine enthusiastische Freundschaft oder platonische Liebe zu einem Geschöpf unseres Kopfes." „Das, was wir für einen Freund und was wir für einen Helden unsrer Dichtung empfinden, ist eben das. In beiden Fällen führen wir uns durch neue Lagen und Bahnen, wir brechen uns auf anderen Flächen, wir sehen uns unter andern Farben, wir leiden für uns unter andern Leibern. Können wir den Zustand eines Freundes feurig fühlen, so werden wir uns auch für unsere poetischen Helden erwärmen." „Das ist unstreitig wahr,

des *Traums*, wie wir es schon von Jean Paul und Fr. Th. Vischer [42] sehr gut formuliert finden. So greift auch Freundschaft weit über das Gebiet des lebenden und gestorbenen Du hinaus in das Gebiet der schöpferischen Phantasie und bleibt doch immer – Begegnung! [43]

Man muß auf Grund von all dem also einsehen, daß das Schicksal, an dem ich als an dem Schicksal meines Freundes teilnehme, nicht etwas ist, das man vom Freunde, von Dir einfach „abziehen" oder „weglassen" kann. Ob ich nämlich sage, ich nehme Teil an *„seinem"* Schicksal oder sagen würde, ich nehme Teil an ihm, dem Freunde, als einem gleich mir im Schicksal Stehenden, käme auf dasselbe hinaus. Denn ebenso wie das „sein" in „sein (des Körperdings) *Aussehen"* erst im Aussehen „geprägt" ist, der Körper im Aussehen erst „manifest" wird und darin nicht nur eine Wiederholung seiner selbst findet, so als ob das Aussehen weiter nichts wäre als ein Bild, eine Abschrift [44], ebenso wird das „sein" in „sein Schicksal" allererst im Ansprechen auf Schicksal hin geprägt, wird der Mensch wiederum erst als Mensch, und zwar als schicksalbestimmter, manifest und findet er darin nicht nur eine Wiederholung seiner selbst, als ob „sein Schicksal" weiter nichts wäre als ein Bild, eine Abschrift dieses Menschen, der „selber" oder „als solcher" irgendwie hinter oder über „seinem" Schicksal *noch* Etwas oder besser *noch* einer wäre.

„Der Mensch" ist kein ens praedicabile, von dem man diese oder jene „Eigenschaften" einfach aussagen kann, und der auch ohne diese Eigenschaften „an und für sich" noch Etwas oder Einer wäre, sondern er ist immer das, als was oder woraufhin er jeweils angesprochen wird. Wird er auf Aussehen oder „Leibhaftigkeit", auf Charakter oder Ruf usw. hin angesprochen, so ist er der so und so aussehende, den oder jenen Charakter oder Ruf „habende" Mensch, wird er auf Schicksal hin, nämlich vom freundschaftlichen Mitein-

---

daß wir die Freunde unserer Helden sein müssen, wenn wir in ihnen zittern, aufwallen, weinen und verzweifeln sollen – daß wir sie als Menschen außer uns denken müssen, die uns ihre geheimsten Gefühle vertrauen, und ihre Leiden und Freuden in unsern Busen ausschütten."

[42] Vgl. L. Binswanger, Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes von den Griechen bis zur Gegenwart, 47 ff.

[43] Man sieht hieran, daß die liebende imaginatio als solche sich nicht „über die Wirklichkeit hinwegsetzt", sondern daß wir erst *innerhalb ihrer* zu unterscheiden haben zwischen einer „realen" und einer „phantasierenden" Ein-Bildung. Von der ersteren unterscheidet sich die letztere vor allem dadurch, daß sie „nur noch" Phantasie („Bildhaftigkeit") ist. – „Phantasie" ist aber nicht mehr *Offenbarung* von Realität. Vgl. oben p. 156.

[44] Vgl. Hans Lipps, Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis I, 90.

andersein aus, angesprochen, so ist er der dieses oder jenes Schicksal durchmachende Mensch, der Mensch, der dieses „sein" Schicksal „hat".

Da die Schicksalsbestimmtheit derjenige Anspruch an das Menschsein ist, der in der Teilnahme, im „Mitgefühl" oder der Sympathie gründet (von ihr „fundiert" ist), kann sie sich nur so weit erstrekken, als Teilnahme ist. Wir nennen eine Teilnahme, die alle Menschen umfaßt oder verbindet und auch die Kreatur noch auf Schicksal hin anspricht, eine re-ligiöse. In Christus, in Franz von Assisi war solche Teilnahme. Im gewöhnlichen Menschen ist sie beschränkt; der Kreis derjenigen, auf die sie sich *beschränkt,* nennen wir „die Freunde"; denn wer ein Freund von *allen* ist, „hat", wie Kant sagt, „keine Freunde" [45]. „Ohne Freund ist der Mensch ganz isoliert, durch die Freundschaft wird die Tugend im kleinen kultiviert". Vollkommener ist jedoch, ja einen „großen Grad der Vollkommenheit" besitzt der „allgemeine Freund", der „Weltbürger", in dem „gute Gesinnung, Verstand und Geschmack" verbunden sind [46]. Wenn Kant hier zwischen Freundschaft als „besonderer Verbindung" und als Weltbürgertum unterscheidet, in beiden Arten von Freundschaft nur einen Unterschied des Grades der Vollkommenheit sieht, so beruht dies also darauf, daß er Freundschaft von vornherein als *ethisches* Phänomen sieht. Freundschaft ist ihm Ausdruck ethisch-persönlichen Weltbürgertums, Ausdruck ethisch-

---

[45] Sehr gut sagt Martin Buber (Zwiesprache, 58): „Wer zu jedem Passanten rückhaltlos sein kann, hat keine Substanz zu verlieren; aber wer nicht zu jedem ihm Begegnenden unmittelbar sein kann, dessen Fülle ist eitel." – Vgl. auch schon Herder:

„Die ganze Schöpfung mit Liebe zu umfassen, klingt schön; aber vom Einzelnen, dem Nächsten, fängt man an: und wer dieß nicht tief, innig, ganz liebet: wie sollte er, was entfernt ist, was aus einem fremden Gestirn nur schwache Strahlen auf ihn herabwirft, lieben können? – so, daß es auch nur den Namen der Liebe verdiente. Die allgemeinsten Kosmopoliten sind meistens die dürftigsten Bettler: sie, die das ganze Weltall mit Liebe umfassen, lieben meistens nichts als ihr enges Selbst."

„Aus glücklichen Familien besteht das Wohl des Staates; oder seine Glückseligkeit ist eine Scheingröße. Nachdem in einem Menschen sinnliche und geistige Freuden, Freundschaft und Liebe, Vaterzärtlichkeit und eigene Tugend wohlgeordnet und wohlgepaart sind, nachdem ist er für sich und andere glücklich. Unmöglich kann er also wie Meeresschleim mit *allem* zusammenfließen, unmöglich alles *in gleichem Grade* lieben, loben und gutheißen, oder jeden Staub in einen Sonnenstrahl verwandeln wollen, damit er doch auch das Staubkorn als einen Sonnenstrahl liebe. Er schadet damit dem Guten so sehr als dem Bösen, und verliert zuletzt ganz sein Urtheil und seinen Standpunkt. Wer nicht zurückstoßen kann, kann auch nicht anziehen: beide Kräfte sind nur *Ein Pulsschlag* der Seele." (Liebe und Selbstheit, 1782. S. W. herausgeg. von Joh. Georg Müller. Zur Philosophie und Geschichte 9, S. 318 u. 320.)

[46] Eine Vorlesung über Ethik, 265.

politischer, rationaler und ästhetischer Bildung und Reife. Demgegenüber sagen wir: freundschaftliche Teilnahme „reicht so weit", als Begegnung möglich ist. Der mögliche Umkreis menschlicher Teilnahme ist daher doch „grenzenlos"; denn wenn ich auch nicht jeden zum Freund haben kann, so kann ich doch jedem freundschaftlich „begegnen", ihn freundschaftlich anblicken, anreden, bei der Hand nehmen oder stützen. „Ich kenne keine größere Tat", schreibt G o g o l am Schlusse seiner „Beichte eines Dichters", „als einem Menschen, der den Mut verliert, hilfreich die Hand zu reichen." Aber auch in diesem *Tun* ist „der Mensch" durch die „durch und durch von Nichtigkeit durchsetzte" Sorgestruktur des Daseins *beschränkt*. Dagegen weiß die Liebe auch diese Beschränkung wieder zu überschwingen und gerade als Bestätigung (prove) ihrer Fülle, ihres „Lebensreichtums" (richness of life) zu sehen:

„The love of those whom we do not know is quite as eternal a sentiment as the love of those whom we do know. In our friends the richness of life is proved to us by what we have gained; in the faces in the street the richness of life is proved to us by the hint of what we have lost" [47].

(Die Liebe zu denjenigen, die wir nicht kennen, ist ein Gefühl von derselben Ewigkeitsbedeutung wie die Liebe zu denjenigen, die wir kennen. In unsern Freunden zeigt sich uns der Reichtum des Lebens in dem, was wir gewonnen haben; in den Gesichtern auf der Straße zeigt sich uns der Reichtum des Lebens in dem Hinweis auf das, was wir verloren haben) [48]. –

Was bedeutet nun also der „Teil" im Teilnehmen-an? Er bedeutet, *mit* Dir den gleichen, eben „denselben" Schicksals-*Schritt* machen, mich mit Dir liebend an „dasselbe" Da des Augenblicks als Schicksal überliefern. Teile ich dieses Da, so stehe ich „entschlossen" im selben Schicksal mit Dir, nehme ich Teil an ihm, bin ich „erschlossen" für dasselbe Schicksal. Diese Erschlossenheit und Entschlossenheit ist aber nicht von Gnaden der Existenz – sondern von Gnaden des Eros, der Liebe; erst dann ist sie wirklich *freundschaftlicher* Art.

Wenn Teilnahme sich also zeigen soll im Ansprechen und Sichansprechen-lassen „auf Schicksal hin", so ist hier, „Sprechen" im

---

[47] G. K. C h e s t e r t o n : Robert Browning (1903), reprinted 1936, p. 43.

[48] Die für unser „liebeleeres" Jahrhundert auffallend hellsichtige Antithese ist übrigens inspiriert von B r o w n i n g s Pippa passes. Uns ist kein dichterisches Werk bekannt, in dem die „Wirkung" der Liebe, und zwar gerade *ohne* daß die Liebe hier *werk*tätig ist, reiner zum Ausdruck kommt. Der Widerstreit hinwiederum von Liebe und Sorge (im Gewand der Erkenntnis) kommt sehr tief zum Ausdruck in B r o w n i n g s faustischer Frühdichtung *Paracelsus*.

weitesten Sinne des Wortes verstanden. Im Gegensatz hiezu ist *Mit-Leid* Ansprechen und Sich-ansprechen-lassen auf pures *Leiden* hin, also auf Natürlichkeit oder Kreatürlichkeit. Teilnahme ist Ausdruck des „gleichseitigen", d. h. ebenbürtigen, „unsentimentalen" *Berührtwerdens vom Schicksal,* Mitleid ist Ausdruck des „ungleichseitigen", weil *herab*blickenden und auf sich *herab*blicken lassenden [49], „sentimentalen", nicht schicksalhaft *be*rührenden *Gerührtwerdens von einem Leidenszustand* der Kreatur. Teilnahme ist freundschaftliches Miteinandersein von Mir und Dir als Mit-einander-*erleben* und Um-einander-*wissen* im Sinne von ebenbürtigen *Schicksalsträgern.* Mitleid ist bloßes Mit-Leiden einer menschlichen Kreatur mit „einer andern" menschlichen (oder tierischen) Kreatur. Das Mit-Leiden hat „natürliche" Qualitäten und Intensitäten im Sinne von Gefühlszuständen gleichförmiger menschlicher „Naturen", ist aber nicht Geschichte; Teilnahme aber *ist* auch Geschichte, Geschichte von „Mir und Dir", geschichtliches Schreiten, Hineinschreiten und Hineinreifen aus der bloßen liebenden Begegnung in die Wirgeschichtlichkeit des freundschaftlichen *Verstehens* und *Verstandenwerdens.* Beides, liebende Begegnung *und* Verstehen macht erst das volle, eigentliche Sein der Teilnahme aus, macht die gewöhnliche Teilnahme erst zur eigentlichen.

Das wechselseitige Ansprechen und Sich-ansprechen-lassen auf Schicksal hin räumlicht, zeitigt und gliedert auch das (mündliche oder schriftliche) freundschaftliche *Gespräch,* bildet seine „Atmosphäre", die Luft, in der es schwingt, den „Resonanzboden", der ihm den Ton verleiht. An Stelle des „ewigenden" Schweigens des Anschauens und des rein gegenwärtigenden Strömens des Wortes, wie es das Gespräch der Liebenden charakterisiert, tritt hier wieder das „Gleichen-Schritthalten" des In-die-Zukunft-Schreitens. Das Tempo des freundschaftlichen Gesprächs ist „bedingt" durch die Atmosphäre, die es trägt, eine Atmosphäre der Geduld, des Wartens, des Reifenlassens, kurz des freundschaftlichen Taktes, sein Rhythmus durch die Dialektik von Hinwendung auf dein und Zurückwendung auf mein Schicksal. Diese Dialektik bestimmt den rhythmischen Wechsel von „Zurückhaltung", Einsamkeit, Stille einerseits, Hinhaltung, Zweisamkeit, grüßendem Wort anderseits. Je tiefer der Wellengrund der Einsamkeit, desto höher der Wellenkamm der Zweisamkeit und umgekehrt. Je schwerer das Schicksal, desto wuchtiger die Gewalt der Woge, desto gehaltener ihr Tempo, desto größer ihr Gefälle. Freundschaftliche Teilnahme ist nur da, wo Wir, mit ihrem Tempo und Rhythmus begabt, diese Begabtheit

[49] Vgl. Pfänder, Zur Psychologie der Gesinnungen, 1916.

vertehend auf uns nehmen, mit andern Worten, auf dem Gang ins Schicksal „gleichen Schritt halten". Dieses Schritthalten ist nicht mehr der Wandel der Liebenden in der unsichtbaren Heimat ihrer Liebe, ist etwas ganz Anderes als das selige Mit-einander-wandeln der Verliebten durch eine Liebes-*Landschaft* („Frühlings"-, „Mond"-, „Märchen"-Landschaft), es ist ein gemessenes Miteinander-Schreiten durch ein Freundes-*Land,* durch das Land des Schicksals, sei es das Vaterland, der „Bezirk" der Familie, das „Gebiet" der Wissenschaft, des Berufs oder der geistigen Bestrebungen überhaupt, des Spiels oder Sports. Im Gegensatz zu der lediglich gestimmten [50] Atmosphäre der Liebeslandschaft der Verliebten und im Übergang aus der unendlichen Heimat der Liebe in das umgrenzte Freundesland der Teilnahme haben wir einen weiteren Grundzug der *Entfaltung* des reinen Überschwangs in die liebendsorgende Struktur des freundschaftlichen Miteinanderseins zu erblicken. *Was* hier zur differenzierteren Entfaltung gelangt, und zwar auf Grund der Geschichtlichkeit der Teilnahme, ist einerseits die Polarität von Einsamkeit und Zweisamkeit, die sich in die Teilnahme von Mir-selbst an Dir-selbst und umgekehrt auseinanderfaltet, anderseits die Räumlichung, die nicht mehr *nur* Heimat ist, sondern heimatliches Land. Aber auch die Zeitigung „entfaltet" sich hier, nämlich aus der Ewigkeit des Augenblicks der Liebe in die von ihm geewigte „Beschäftigung" und das von ihr geewigte Gespräch. Diese Entfaltung geschieht ganz auf Grund und zu Gunsten der Sorge, nämlich der Selbstigung und Weltlichung, und kann nur von der anthropologischen Gesamtstruktur des Daseins aus als Entfaltung verstanden werden; denn rein von der Liebe aus gesehen, handelt es sich ja um eine Einschränkung oder einen Entzug. Da aber die Freundschaft im Hinblick auf die Liebe tatsächlich eine Entfaltung der anthropologischen *Struktur* darstellt, so handelt es sich, wie bei jeder Strukturentfaltung, um *wesens*mäßige Verschiebungen und Differenzen, die kein Strukturglied unberührt lassen können.

Aus all dem ziehen wir wieder die Konsequenz: *Nicht* durch *Teilung einer gemeinsamen Welt* (der Sachlichkeit z. B.) und nicht *fürsorgend* nehmen die Freunde aneinander teil, wie es nach H e i d e g g e r der Fall sein müßte; sondern durch *Teilnahme aneinander,* durch auf *Sympathie* „beschränkte" *Liebe* also „konstituiert" sich hier erst die Gemeinsamkeit, richtiger *Gemeinschaft* der Welt, welche Welt dann „nachträglich" auch wieder geteilt werden kann

[50] Zu diesem Ausdruck vgl. den Begriff des „gestimmten Raumes" in meinem Zürcher Referat über „Das Raumproblem in der Psychopathologie". Z. Neur. 145, H. 3/4, 1935.

und in den dialektischen Prozeß zwischen Freundschaft und Sachlichkeit tatsächlich auch wieder geteilt wird.

Insofern Ich nun aber „mehrere Freunde" habe und Ich-selbst mich auf besondere Art jedem Freund gegenüber zurückhalte, jeder Freund mich also auf besondere Weise auf mich selbst zurückweist, kann Ich mich als *einsames* Selbst nur bestimmen im Absehen-von und Abheben-von der Teilnahme der Freunde und im Hinsehen auf mein *Schicksal* als *frei* bejahtes eigenes, das aber heißt in der Weise, daß ich *mein eigener Freund* werde. Erst dadurch wird das (mir) *Eigentümliche* „wahrhaftig lebendig und frei", kann es zu einer „Vereinigung unter Freien" kommen (vgl. oben p. 241); denn je mehr wir unser eigener Freund sind, desto mehr vermögen wir auch wieder am Schicksal der Freunde und vermögen die Freunde wieder an unserem Schicksal teilzunehmen, eine dialektische Bewegung, die schon zugrundeliegt der Aristotelischen Lehre von der φιλαυτία oder „Selbstliebe" [51] und der Kantischen Forderung: Jeder suche, daß er würdig sei, ein Freund zu sein [52].

Was ferner die von den Freunden gemeinsam besorgte und bearbeitete *Welt* anbetrifft, so führt wie gesagt nicht die echte Sachlichkeit notwendigerweise zur Freundschaft, wohl aber die echte Freundschaft notwendigerweise zur echten Sachlichkeit, zur echten ἐπιστήμη, d. h. zur Vermeidung „unsachlicher", „rein persönlicher", „subjektiver" Meinungen (δόξαι). Freundschaft steht daher zwischen der zügellos ausschweifenden, unselbständigen Subjektivität der Vereinzelung und der zügellos ausschweifenden, unselbständigen Anonymität der Vermassung. Insofern stehen gerade Freundschaft wie Liebe diametral gegenüber dem („unsachlichen") *Fanatismus,* als welchen wir bezeichneten die liebeleere und freundesbare Verbissenheit des Einzelnen in eine zufällige, d. h. ungeschichtlich zugefallene *Beute* oder die liebeleere und freundesbare Verranntheit der Masse in eine zufällige, d. h. ungeschichtlich aufgegangene *„Sackgasse"*. Die echte Sachlichkeit und in ihr die Sache selbst lassen sich nicht aufschnappen, greifen und anstarren wie eine Beute (sondern nur erproben und erschauen in der Begegnung mit Befreundeten, sei es Lebenden oder Toten), noch auch kann „man" blindlings in sie hinein-tappen; denn solches Tappen führt notwendigerweise an eine Grenze, an eine Wand. Echte Sachlichkeit hingegen ist „grenzenlos" für Schicksal offen. Grenzenlos un-

[51] Vgl. Eth. Nicom. VIII.
[52] Eine Vorlesung über Ethik, S. 263.

fanatisches Selbst und grenzenlos unfanatische Welt sind daher nur möglich auf dem Grunde von Liebe und Freundschaft; das bedeutet Verzicht auf je-eigenes (je-meines, je-deines) Ganz*sein*- und Ganz-*frei-geben*-wollen und Verzicht auf je-eigenes Welt-habenwollen. Der positive Ausdruck dieses „Verzichts" ist die liebende und freundschaftliche *Teilnahme* als *Gegenpol* dessen, was schon Shakespeare in dem Satz: „put the world in our own person" ausgedrückt hat.

V. Die Wirheit im Lieben und die Idee des Menschen.

Was Vernunft und Verstand am liebenden Miteinandersein am schwersten „vernehmen" und „verstehen" können, ist das „Zusammenfallen" von diesem *einen* geliebten Du und „Duhaftigkeit überhaupt" in der liebenden Begegnung. Und doch liegt gerade in der nie zum Stillstand gelangenden Bewegung dieses Zusammenfallens das eigentliche Wesen, das „Leben" der Liebe. Davon zeugen nicht nur die Dichter, die berufensten Künder der Liebe, sondern auch die Religion der Liebe, das Christentum, sowie der Mythos und vielfache Bemühungen der Philosophie. Auf Grund der untrennbaren Einheit von Du und Ich in der liebenden Wirheit gilt dasselbe wie von Du und Duhaftigkeit überhaupt natürlich auch von Wir und Wirhaftigkeit überhaupt: Wir-beide, Ich und Du, und Wirheit überhaupt „fallen" ebenfalls „zusammen". Für diese Du- oder Wir-Transparenz des Daseins, wie wir auch sagen können, finden wir die verschiedensten Ausdrücke, so vor allem den Ausdruck Liebe selbst. Wenn von Augustin bis Jean Paul die Rede davon ist, daß *alle Liebe nur Liebe liebt,* daß sie *„ihr eigener Gegenstand ist"*[1], so beruht dies auf jener „Bewegung" und ist zu übersetzen: Im Lieben Unserer lieben wir *Wirheit überhaupt.* „Wirheit überhaupt" *ist* ja nichts anderes als „Liebe überhaupt"; insofern lieben wir in der Liebe zu Uns auch „die Liebe". Diese Verselbständigung des liebenden Einander zum „Gegenstand"[2]

[1] Quintus Fixlein, 3. Beigabe, 223 f. (Reclam).

[2] Wo von Liebe die Rede ist, kann von Gegenstand nur in Anführungszeichen gesprochen werden; denn wo man vom Gegenstand spricht, spricht man nicht mehr die Sprache der Liebe, sondern die Sprache der Sorge. – Man beachte ferner, daß die Rede vom „Gegenstand" Liebe etwas anderes meint als die Rede vom „Gegenstand" *der* Liebe, womit „das Du" gemeint sein soll. Aber ebensowenig wie „die Liebe" läßt Du dich vergegenständlichen. In der Vergegenständlichung wirst Du, statt mir als mein alter ego in der *„Erschlossenheit" des Herzens zu begegnen,* Einer, der mir in der *Erschlossenheit der Welt der Sorge gegenübersteht.*

Liebe wohnt aller wahren Liebe inne; heißt dies doch nichts anderes, als daß die Liebenden und Freunde „in" ihrer Liebe oder Freundschaft nicht nur „einen Wert", sondern richtiger *den Wert* schlechthin [3] erblicken:

„Freund, vermagst Du nicht zu fühlen,
Daß allein auf dieser Erde
Wahr ist nur, was Herz zu Herzen
Sagt in schweigender Gebärde" [4].

Dieser *phänomenologische Tatbestand* ist es, der es uns ermöglicht, in der Liebe der Geschlechter, der Freunde und des Blutes ein und dasselbe anthropologische Grundphänomen zu entdecken.

Werfen wir noch einmal einen Blick zurück auf die Methode dieser Entdeckung, so können wir sie nicht besser beschreiben und der induktiven Methode gegenüberstellen als es Moritz Geiger einmal in einer kurzen Digression ausgedrückt hat: „daß z. B. der Ausdruck ‚Liebe' für alles mögliche verwandt wird, das mit Liebe nicht die entfernteste Ähnlichkeit hat, berechtigt nicht, das Phänomen der Liebe phänomenologisch so ergründen zu wollen, daß alle vermeintlichen Phänomene dieser Art ebenfalls noch darunter fallen. Vielmehr wird man die klaren und sicheren Fälle zum Ausgangspunkt nehmen, sich an ihnen das Phänomen der Liebe klarmachen und von dort aus die Abgrenzung vornehmen – man wird nicht etwa umgekehrt, durch ein falsches induktives Verfahren, das dem Sprachgebrauch zuliebe manche Phänomene der Eitelkeit und der Eifersucht in die Liebe einbezieht, zum Ziele kommen wollen" [5].

Daß es, um zu diesem Ziele zu kommen, nicht nur mühsamer phänomenologischer Methode bedarf, sondern daß auch „geniale Intuition" zum selben Ziele zu gelangen vermag und wiederholt gelangt ist, dafür seien hier nur zwei Beispiele angeführt:

Die Identität des *Phänomens* Liebe in *allen* Liebesformen wieder klar und bestimmt zum Ausdruck gebracht zu haben, ist in erster Linie das Verdienst Jean Pauls. Er bedient sich dabei des Vergleichs mit einem, zu seiner Zeit im Vordergrund des wissenschaft-

---

[3] Für diesen „Wert schlechthin" könnten wir sehr gut den Ausdruck la valeur einsetzen, im Sinne von Le Senne (vgl. Obstacle et Valeur), also keineswegs im Sinne der Wertphilosophie oder gar der „Psychologie der Werte".

[4] Wladimir Solowjeff, in deutscher Sprache übermittelt von Simon Frank.

[5] Moritz Geiger, Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses. Jahrb. f. phil. u. phänom. Forschung I, 2. Teil, 575 f. (1922).

lichen Interesses stehenden physikalischen Phänomens. Er preist den Mann glücklich, der zur Überzeugung gelangt ist, „daß – so wie die magnetische und elektrische Materie derselbe Universalgeist ist, der die Wolken, die Zitterfische und die Magneten zieht, der im Nordschein als milder Schimmer, im Gewitter als Wetterstrahl, im Menschen als Heiligenschein, in den Fischen als Zug und Schlag und in den Nerven als Lebensgeist wirkt –", daß auch „die Liebe, dieser menschliche Magnetismus, immer dieselbe geistige Elektrizität und Desorganisation verbleibe, sie mag als Blitz in der Geschlechter-Liebe – oder als sanfter Nord- und Heiligenschein in der Menschenliebe – oder als Lichtmagnet in der Freundschaft – oder als Nervengeist in der Mutterliebe erscheinen" (a. a. O. 227).

Aber schon vor Jean Paul hat Henry Fielding (1707–1754), der Begründer gerade der *realistischen* Menschendarstellung im englischen Roman, die Einheit der Liebe in allen Liebesformen, in der Geschlechtsliebe, der Eltern- und Kindesliebe, der Freundschaft und der allgemeinen echten Menschenliebe gesehen und zum Ausdruck gebracht [6]. Er sieht diese Einheit „in a kind and benevolent disposition which is gratified by contributing to the happiness of others" und in „the great and exquisite delight", das in dieser gratification (Befriedigung, Erfüllung) und nur in ihr liegt. Wollen wir diese disposition, auch sensation oder passion genannt, *nicht* Liebe nennen, so haben wir nach Fielding überhaupt keinen Namen für sie. Die Freuden, die aus solcher reinen Liebe (pure love) entspringen, mögen durch „the assistance of amorous desires" erhöht und versüßt (sweetened) werden, jedoch können jene Freuden auch für sich allein bestehen, und keineswegs werden sie durch die amorous desires zerstört! Im Gegenteil: wenn die Liebe sich auf das andere Geschlecht bezieht, so mag sie den geschlechtlichen Hunger zu ihrer vollen gratification herbeirufen; weit entfernt davon, die Liebe herabzusetzen (abate), erhöht dieser „Hunger" alle Entzückungen (delights) der Liebe bis zu einem Grad, den diejenigen sich kaum vorstellen können, die nur solcher emotions fähig sind, welche vom Geschlechtshunger allein herrühren. –

Auch hier finden wir, wenn auch in vermögenspsychologischer Deskription, die Einheit des Phänomens Liebe klar zum Ausdruck gebracht, eines Phänomens, das also weder zu verwechseln ist mit sexueller libido, noch mit ethischer oder religiöser Pflicht. Wenn wir auch *dieser* Liebe den Namen Eros geben zu dürfen glauben, so deswegen, weil es der Eros ist, der, als anthropologische Er-

---

[6] The History of Tom Jones, Book VI, Chapter 1.

scheinungsform der Einheit des Daseins, „die Herzen zueinander führt", weil er in der Geschlechter-Liebe seine höchstmögliche Vollendung findet und weil er, wenn auch keineswegs *Neigung* im Sinne K a n t s, so doch ebensowenig *Pflicht* bedeutet, sondern durchaus diesseits oder besser jenseits steht des Gegensatzes von Neigung und Pflicht.

Mit der psychoanalytischen Lehre gehen wir also nur insofern einig, als auch wir die Grenzen niederreißen, die zwischen den verschiedenen Liebesformen von jeher und zumal im Christentum aufgestellt worden sind. Der ungeheure Unterschied jedoch zwischen der *genetischen Herleitung* aller Liebesformen aus einer einzigen und der Aufdeckung eines einheitlichen anthropologischen Urphänomens Liebe, verbietet es, unsere Auffassung mit der psychoanalytischen auch nur zu vergleichen. Trotzdem muß festgehalten werden, daß das, was wir in der Empirie der Psychotherapie feststellen zu können glauben, nämlich daß es nur *eine* Liebe „gibt", durch das, was wir in der phänomenologisch-anthropologischen Analyse entdecken (und umgekehrt), in unserer Lehre erst im vollen Sinne des Wortes Erkenntnis wird.

Aus demselben Grunde wie dem oben erwähnten können auch die *platonische* Eros-Lehre und die F r e u d sche Sexualtheorie nicht miteinander verglichen, geschweige denn identifiziert werden, wie es so oft geschehen ist; denn der platonische Aufstieg zur Idee und der kausalgenetische Gesichtspunkt sind als Erkenntnisformen inkommensurabel, gehören sie doch zwei ganz verschiedenen Formen von Erfahrungsdialektik an, der Dialektik der Teilhabe oder μέθεξις dort, der naturwissenschaftlich-reduzierenden Dialektik hier. Mit dem Platonismus hat unsere Lehre wiederum das gemein, daß wir mit ihm *ein* einheitliches Urphänomen Eros anerkennen, mit dem Unterschied jedoch, daß wir die φιλία, die Freundschaft oder Gemeinschaft der Seelen, nicht nur als mit dem Eros sich stets verbindend [7], sondern als ihm zugehörig auffassen. Was uns aber vom Platonismus, wie auch vom Neuplatonismus, wieder grundsätzlich trennt, ist, daß wir im liebenden Aufstieg zur Idee, also vom singularen, geliebten Du, zu einem allgemeinen, „gedachten" [8] Es, und sei es metaphysisch und ethisch noch so erhaben, eine Abtrünnigkeit vom reinen Phänomen der Liebe sehen, da Liebe nur ist, wo Wir „bis zuletzt" innerhalb der

---

[7] Vgl. Symposion 209 C und Phaidros 255 A B.

[8] Vgl. H e g e l, Theologische Jugendschriften (295): „Ein Gedachtes kann kein Geliebtes sein."

dialektischen Bewegung von konkret-singularem und konkret-allgemeinem Du verbleiben [9].

Von der Liebes-Auffassung des *Christentums* hinwiederum entfernt sich die unsrige, abgesehen von jeder tradiierten Du-Dogmatisierung, noch dadurch, daß sie die Unendlichkeit der Liebe nicht ins Jenseits „verlegt", sondern im Diesseits, im Dasein, findet, daß sie, um mit Rilke zu reden, „das Hiesige rühmt" und uns auch dort nicht „ins Unrecht setzt, wo die *ganze Kreatur* ihr seligstes Recht genießt" [10].

Wenn wir in unserer anthropologischen Untersuchung der Liebe die Liebe der Geschlechter als exemplarischen Grund gewählt haben, so beruht dies darauf, daß, um an Jean Paul zu erinnern, der Blitz heller leuchtet und erleuchtet als der sanfte Nord- und Heiligenschein, als der Lichtmagnet und der Nervengeist. Abgesehen davon sind die *Selbstzeugnisse* der Liebe der Geschlechter ungleich viel ausgedehnter und tiefer als diejenigen aller anderen Liebesformen [11]. Es bleibt natürlich eine große Aufgabe für sich, die verschiedenen Liebesformen außer in ihrem Verhältnis zur Sorgestruktur überhaupt, wie wir es im Hinblick auf die Freundschaft unternommen haben, auch hinsichtlich des speziellen Modus' ihrer Zeitlichkeit und Räumlichkeit, ihrer Geschichtlichkeit, Helligkeit, Farbigkeit und Wärme zu untersuchen und zu beschreiben, etwa in dem Sinne, wie ich es hinsichtlich des ideenflüchtigen Modus des Menschseins unternommen habe [12]. –

Die verbreitetste Formulierung für das „Zusammenfallen" von konkret-singularem und konkret-allgemeinem Wir (und Du) ist die Formel *Mensch und Gott*. Auch hier können wir an Jean Paul anknüpfen. An der oben (p. 260) zitierten Stelle fährt er nämlich fort: „Ich preise diesen Mann darum glücklich, weil er dann nicht nur Menschen wie Brüder, sondern auch Brüder wie Menschen lieben wird; ich meine, weil er, auf den Stufen der Blutsfreundschaft zu dem Gipfel der Geistesfreundschaft getragen,

---

[9] Schon das weist darauf hin, daß die Dialektik der Daseins*erkenntnis* eine ganz andere sein muß als die platonische Dialektik von Psyche und Idea.

[10] Vgl. Über Gott. Inselverlag, 51 u. 45.

[11] Die tiefste und schönste Ausdeutung der *Mutterliebe* finden wir bekanntlich bei Pestalozzi (vgl. insbes. Wie Gertrud ihre Kinder lehrt), wenn auch vorwiegend auf den „pädagogischen Eros" hin orientiert. – In der Liebe „des Blutes" ist die Geschwisterliebe die am reinsten „unverhältnismäßige" oder ebenbürtige. Deren tiefste Ausdeutung finden wir in Hegels Interpretation der Antigone des Sophokles in der Phänomenologie des Geistes (ed. Lasson 2, 296 ff.).

[12] Vgl. Über Ideenflucht, a. a. O.

dann wieder jene durch diese veredeln und im Vater, Sohne, Geliebten, Freunde noch etwas Höheres außer dem genannten lieben wird – – *den Menschen.* – Es gibt hinter diesem hohen Namen noch etwas Höheres, das wir an der ganzen Geisterwelt lieben können: *Gott* –" (a. a. O. 228).

Auf die Dialektik der christlichen Gottesliebe werden wir im dritten Kapitel ausführlich zu sprechen kommen. Hier sei nur noch auf die aus der liebenden Wirheit geborene „Idee" des Menschen eingegangen. Im Gegensatz zu allen sonstigen Ideen des Menschen stellt diese Idee keineswegs „etwas Allgemeines am Menschen" dar, noch den „Allgemeinen Menschen" [13], noch die Menschheit, noch erst recht den Menschen als Gattung. Und ebensowenig ist der Mensch hier „der Nächste" im Sinne der christlichen Bruderliebe, nämlich Mensch als Glied dessen, was Jesus unter dem Gottesreich, der Evangelist Johannes unter dem *Wort* und seiner ewigen *„Geschichte"* [14] versteht.

Wenn auch die Bewegung des Zusammenfallens von Du und Duhaftigkeit überhaupt, also von konkret-singularem und konkret-allgemeinem Du gemäß ihrer inneren Dialektik einem göttlichen Du, dem Du als Gott rein *phänomenal* gleichsam zueilt, auf Dich als Gott gleichsam hindrängt, um auch hier als Bewegung keineswegs zur Ruhe zu kommen – denn Liebe *ist* immer diese Bewegung –, so bleibt doch für die anthropologische Untersuchung Gott immer ein terminus ad quem. Sehen wir in Gott den terminus a quo, so treiben wir nicht mehr Anthropologie, sondern Theologie und theologische Anthropologie. Im Gegensatz zu allen religiösen, mythischen, vernunftmäßigen (Stoa), sozialen „Verbrüderungsideen" und Utopien stellt die aus der liebenden Wirheit geborene Idee des Menschen die Idee der *reinen* Wirheit dar, im Gegensatz zu jeder „verhältnismäßigen" oder auf ein „zwischenmenschliches" Verhältnis eingeschränkten (pluralen) Wirheit. Der im Gegensatz zum Bruder, Sohn, Vater, zu *dieser* Geliebten, *diesem* Freund stehende und doch „in ihm" aufleuchtende „Mensch" *bist Du,* Du rein als Glied liebender Wirheit, innerhalb welcher auch Ich nicht nur Dein Bruder, Dein Vater, Dein Geliebter, Dein Freund, sondern *reines* liebendes Ich bin. Mensch-sein heißt hier, in der Bewegung des Zusammenfallens von Du und Du überhaupt, also auch von Wirbeide und liebender Wirheit überhaupt („ohne Rest") aufgehen.

---

[13] Vgl. Leopold Ziegler, Überlieferung, sowie Appollons letzte Epiphanie.

[14] Vgl. Menoud, L'originalité de la pensée johannique. Rev. de Théol. et de Philos. No. 116 (1940).

Diese Liebe geht nicht aus vom Menschen als Gattungswesen, geht auch nicht aus von „allem was Menschenantlitz trägt", sondern sie *zeugt* erst „den Menschen". Nur wo das Dasein als liebende Wirheit oder Begegnung *ist,* da allein kann die Rede sein vom *Menschen.* –

Wir haben die liebende Wirheit kennen gelernt als Ich-Du-Begegnung im Sinne ausschließlich *dualer* Wirheit. Dieser Dualis bedeutet also, wie jeder Dualis, nach seinem „sinnvoll geistigen Gebrauch" (Humboldt) keinen auf die Zahl zwei eingeschränkten Pluralis, sondern einen „Collectivsingularis", nämlich die Zweiheit [15]. Wie die Sprachwissenschaft (Bernhardi, W. von Humboldt) schon lange erkannt hat, liegt dem Dualis ein besonderes Seinsprinzip zugrunde, das Humboldt im Gegensatz zur (äußeren) *Wahrnehmung.* die alles umfaßt, „was sich unter die dritte Person stellt", als *„Spontaneität der Wahl"* bezeichnet. Diese Spontaneität der Wahl führt er aber nicht, wie wir, auf die Liebe zurück, sondern, wie nach ihm Heidegger, auf das *Besorgen,* nämlich auf ein „durch Einwirkung gemeinsames" *Handeln* (a. a. O. 26). Wie dem auch sei (wir kommen auf jenen Gegensatz unten p. 270 zurück), die Frage bleibt offen, wie sich das Prinzip der Dualität „auf alle Menschen" ausdehnen lasse. Wenn Liebe und Freundschaft jeweils nur eine Zweiheit „betrifft", wie kann dann eine liebende Wirheit zu einem Prinzip des Menschseins-überhaupt erhoben werden? Die Antwort ergibt sich gerade daraus, daß der Dualis, und erst recht der Dualis der Liebe, kein eingeschränkter Pluralis ist, keine Zwei innerhalb der Zahlenreihe bedeutet, sondern ein eigenes Seinsprinzip enthält, das sowohl dem Hantieren mit Zuhandenem, als erst recht dem Zählen von Vorhandenem völlig fremd ist. Die Daseinsfülle der Liebe widerstrebt, wie jeder Determination oder Bestimmung, so erst recht der abstraktesten Determinierung, die das moderne Denken [16] kennt, der zahlenmäßigen [17]. Liebe und Freundschaft haben *wesenhaft* nichts gemein mit dem zahlenmäßigen Unterschied von Zweien und Meh-

---

[15] Vgl. hiezu und zum Folgenden W. v. Humboldts so überaus aufschlußreiche Abhandlungen Über den Dualis (1827) und Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen (1829), beide in Ges. Schr. 1. Abteilung, VI.

[16] Daß und inwiefern das griechische und chinesiche Zahlendenken ein ganz anderes war als das unsrige, dazu vgl. in L. Zieglers Apollons letzte Epiphanie den Abschnitt Apollon geometres.

[17] Vgl. wieder die ausgezeichneten Ausführungen von Simon Frank in „Ich und Wir" (Zur Analyse der Gemeinschaft). Der russische Gedanke I, 1, 1929. Nur die *dritte Person* = Er oder Sie ist Ein*zahl* und nur von dieser Einzahl – nicht aber von Ich und Du gibt es eine Mehrzahl.

reren, Vielen oder Allen. Die Tatsache, daß „man" nicht Mehrere lieben und nicht mit Allen befreundet sein kann, bildet keinen Widerspruch zu unserer Auffassung. Einen Widerspruch würde sie nur bedeuten, wenn Du Dich in dem konkreten Du, dem *einen* „Gütigen" erschöpftest und nicht zugleich Duhaftigkeit überhaupt, konkret-allgemeines Du – *alles,* was ich Güte heiße – wärest. Das kann aber wieder nur bedeuten, daß auch Ich – als Liebender – mich nicht in diesem *Einen* Liebenden erschöpfe, sondern zugleich liebendes „Ich überhaupt" bin, daß also Wir-Beide und liebende Wirheit „zusammenfallen". „Spontaneität der Wahl" im Sinne der Liebe ist nicht nur Wahl eines bestimmten einzelnen Du, sondern „Wahl" des Daseins als Wirheit, als Erschlossenheit des Herzens, als Begegnung. Wollen wir diese, von Chesterton im positiven wie im negativen Sinne so fein interpretierte Du- oder Wir-Transparenz des Daseins und deren *Ein-* und *Um*-Bildung in die Heimat des Herzens, in Gegensatz zu allem, was Sorge, Mächtigkeit und Bemächtigung heißt, auf einen einzigen Ausdruck bringen, so steht uns dafür zur Verfügung der Ausdruck *Bildung:*

„Drei sind, die da herrschen auf Erden", sagt in Goethes Märchen, zwischen den Jüngling und die Jungfrau tretend, der Alte: „die *Weisheit,* der *Schein* und die *Gewalt*". „Du hast die vierte Kraft vergessen, die noch früher, allgemeiner, gewisser die Welt beherrscht", hält ihm der Jüngling entgegen, *„die Kraft der Liebe"*; worauf ihm der Alte lächelnd erwidert: *„die Liebe herrscht nicht, aber sie bildet, und das ist mehr"*.

Zweites Kapitel

Das Mitsein von *Einem* und einem (oder den) *Andern.*

Die Personalität des mit-*weltlichen* Umgangs oder Verkehrs.

I. Einleitung.

Im liebenden und freundschaftlichen Mit-*einander*-sein erschloß sich uns der Horizont des Fragens nach dem Menschsein, die Art und Weise nämlich, *wie* überhaupt nach ihm zu fragen oder wie es zu befragen ist. Am Horizont dieses Wie orientierte sich unser Fragen nach zwei Richtungen: nach dem Sein des Menschseins als „un-endliche" *Begegnung* und nach seinem Sein als endliche *Sorge.* Erst auf diese Doppelfrage *antwortet* das Menschsein als Ganzes, gibt es uns die *ganze* Antwort auf die Frage nach seinem Sein.

Die Antwort, daß das *Mensch-Sein* nicht aus der Endlichkeit des Daseins allein, sondern nur aus der Unendlichkeit „in" seiner Endlichkeit verstanden werden kann, hat sich mit dem tatsächlichen Sichvordrängen der Endlichkeit des Daseins im Menschsein, der Sorge also, abzufinden. Dieses Sichvordrängen der Sorge darf uns aber nicht dazu verleiten, in der Endlichkeit des Daseins „im" Menschsein auch ontologisch einen Vorrang vor der Unendlichkeit zu erblicken. Liebe ist nicht eine aus der Sorge „stammende" Illusion oder Phantasmagorie, lediglich „dazu da", dem Menschen zu helfen, „die Last der Erde zu tragen"; sie ist weder ein mehr oder weniger flüchtiger „accident" im Leben des Menschen noch ein willkommener Adnex der Sorge überhaupt; vielmehr ist Liebe als ein Seinsprinzip des Menschseins zu verstehen, das das In-der-Welt-sein als Sorge „durchbricht", gerade um sich an und in der Welt der Sorge *als Liebe verstehen, betä-*

tigen und bewähren zu können. Liebe an und für sich nämlich könnte weder das Sein überhaupt, noch sich selbst verstehen, noch auch sich betätigen und bewähren; denn was sowohl das Seinsverständnis als die Betätigung und Bewährung „im Sein" erst *ermöglicht,* ist die *Endlichkeit,* die „Sorge" [1]. Wenn wir daher von einem Selbstverständnis, einer Selbstauslegung usw. „der Liebe" sprechen, so „spricht" dabei, wie bei allem Sprechen und Denken, „die Sorge" mit, aber eben nur „mit". Was das Verständnis und die Auslegung „leitet", bleibt doch der Überschwang der Liebe.

Es ist eine Frage für sich, „wieso es kommt", daß die endliche Sorge sich im Menschsein derart „vordrängt", daß sie das Seinsprinzip der Liebe „zunächst und zumeist" derart verdeckt und verschüttet, daß sogar die „Idee der Liebe" ganzen Generationen „verloren gehen" kann. Diese Frage führt aber bereits über das Gebiet der Anthropologie – die nach den *wesenhaften Möglichkeiten des Menschseins* frägt – hinaus und in das Gebiet des Fragens nach der Seinsverfassung des Daseins überhaupt, also in das Gebiet der Ontologie und damit der Metaphysik [1]. Diesen Sachverhalt feststellen, heißt aber zugleich einsehen, daß das Fragen nach dem Menschsein – wie übrigens *jedes* Fragen nach dem *Sein* – seine *letzte* Beantwortung nur finden kann aus dem Horizont einer – sei es philosophischen, sei es religiösen – Ontologie.

Der Aufweis einer Doppelheit von Seinsprinzipien innerhalb der Struktur des Menschseins ist von fundamentaler Bedeutung für das Problem der *psychologischen Erkenntnis* (wie der Erkenntnis überhaupt). Leitet man die psychologische Erkenntnis lediglich aus dem Besorgen her, so gelangt man noch bis zu den *Auch- und Mit-*Daseienden als den im zuhandenen, umweltlichen Zeugzusammenhang angetroffenen „Anderen", *für die* das Zeug da ist, *von denen* es verfertigt ist usw., und die man bei der Arbeit, beim Sport, beim Reisen usw. „antrifft" (vgl. oben p. 66, 69). Zwar handelt es sich bei diesem Auch-da-sein ontologisch keineswegs um ein Mit-Vorhandensein in einer Welt, sondern um die *Gleichheit des Seins,* eines

---

[1] Vgl. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 222: „Die Enthüllung der Seinsverfassung des Daseins ist *Ontologie.* Sofern in ihr der Grund der Möglichkeit der Metaphysik – die Endlichkeit des Daseins als deren *Fundament* – gelegt werden soll, heißt sie *Fundamentalontologie.* Im Gehalt dieses Titels ist das *Problem der Endlichkeit* im Menschen in Absicht auf die Ermöglichung des Seinsverständnisses als das Entscheidende eingechlossen." Hiezu aber ferner 236: „Läßt sich aber die *Endlichkeit* im Dasein auch nur als *Problem* entwickeln ohne eine „vorausgesetzte" *Unendlichkeit?*" – Im Gegensatz zu dieser „problematischen" Voraussetzung der Unendlichkeit ist *unsere* „Voraussetzung" derselben aber eine in der liebenden Begegnung phänomenologisch nachweisbare, unmittelbar *erlebte,* „unproblematische" Voraussetzung!

Seins aber im Sinne des umsichtig-besorgenden In-der-Welt-seins [2] und keineswegs im Sinne der liebenden Begegnung. Die Anderen, das sind nach Heidegger die, die *gleich mir* etwas *besorgen*, obzwar sie selber nicht die Seinsart des zuhandenen Zeugs haben, sondern selbst Dasein sind. Sie werden demnach nicht besorgt, sondern stehen, wie wir hörten, in der *Fürsorge*.

Auf Grund der Ontologie des Daseins als In-der-Welt-sein oder Sorge und insonderheit des Aufweises der Weltlichkeit der Welt als Bewandtnis oder Verweisungszusammenhang kann tatsächlich gezeigt werden, daß das Dasein wesensmäßig, also im „existenzialen" Sinne, *Mitsein* mit Anderen ist, nicht weniger, aber auch nicht mehr; jedenfalls kann aus diesem Seinsentwurf heraus *nicht* gezeigt werden, daß „der Andere" auch „liebenswert" sein, daß er mir auch in Liebe *begegnen* kann, und daß wir uns in *Sehnsucht* nach *einander* „verzehren" können; es kann mit anderen Worten *nicht* gezeigt werden, inwiefern von einer *Gleichheit des Seins* die Rede sein kann, die nicht umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein betrifft, sondern das Sein als Ich-Du-Begegnung, als liebende Wirheit. *Diese* Gleichheit bedeutet also nicht Gleichheit des Seins als besorgenden bei „gleichzeitiger" Verschiedenheit der rein örtlichen Personbestimmung [3], sondern Einheit des Seins als liebenden in der „Ewigkeit" der Begegnung von Mir und Dir. Die Funktion der Sorge für die psychologische Erkenntnis reicht im besten Falle so weit, als die *Gleichheit* des Seins als Sorge und Fürsorge reicht, nämlich bis zum „Ich" und zum Andern-als-Ich; die Funktion der Liebe für die psychologische Erkenntnis reicht weiter, nämlich soweit die *Einheit* des Seins als Liebe reicht, nämlich bis zu „Dir und Mir". „Menschenkenntnis", die rein aus dem In-der-Welt-sein als Sorge entspringt, wird erst zur Erkenntnis „des Menschen", wenn sie sich auf Liebe „stützt", d. h. wenn sie im Andern oder im Mitmenschen „den Menschen", im Sinne des Zusammenfallens von Du und Duhaftigkeit überhaupt, nicht nur zu „sehen", sondern ihm zu *begegnen* vermag. Mit anderen Worten: Psychologische *Er*-Kenntnis ist erst auf dem Grunde liebender Begegnung *möglich*, eines anthropologischen Grundphänomens also, in dem noch die *Einheit* des Seins, der liebende Überschwang „mit-*schwingt*". Um *Dich* zu „er-kennen" – und nicht nur *etwas an* Dir zu *kennen*, *etwas von* Dir zu *wissen* – muß ich „Dir" im Sinne liebender Begegnung begegnet sein. –

---

[2] Vgl. Sein und Zeit, 118 ff.

[3] Vgl. W. v. Humboldt, Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit den Pronomen in einigen Sprachen a. a. O. und Sein und Zeit, 119.

Doch wir sind, zum besseren Verständnis des folgenden, dem Gang unserer Untersuchung weit vorausgeeilt. Gilt es doch zunächst zu zeigen, worauf sich eine psychologische Erkenntnis zu stützen vermag und wie weit sie reicht, wenn sie lediglich aus dem In-der-Welt-sein als Sorge verstanden werden soll. Dabei werden wir sofort sehen, daß der oder die *Anderen* „zunächst und zumeist" aber gerade *nicht* als Mit- und Auch-da-seiende verstanden werden, und *nicht* „in der Fürsorge stehen", sondern auch ihrerseits die „Seinsart des zuhandenen Zeugs" haben.

Der Modus des Mitseins, in dem „die Andern" *nicht* in der Fürsorge stehen – weder in der einspringenden, wo der Eine das, was zu besorgen ist, *für* den Andern übernimmt, noch in der vorausspringenden, die die *Existenz* des Andern betrifft und nicht ein Was, das er besorgt –, sondern in dem die Andern selber die Seinsart der Zuhandenheit haben; dieser Modus ist beschlossen in der *Alltäglichkeit* des mit*weltlichen Umgangs* oder *Verkehrs*.

So sehr man auch, als zum existenziellen Charakter des Daseins gehörig, das *Mitsein* betont, so sehr ist doch die Auffassung des Daseins als Sorge dazu angetan, das Dasein zu *vereinzeln,* sei es als Existenz oder Selbstheit, sei es als *Einer* oder *Einzelner* (von Mehreren oder Vielen) im Sinne dessen, *worum-willen* es im Besorgen des Zuhandenen geht. Das Besorgen vereinzelt, was immer zugleich heißt: es *vermehrt!* Denn es führt zu einer Mehr- und Vielheit von *im Teilen der besorgten Welt* „vereinzelten"[4] Einzelnen, also zur Kooperation und Kommunikation, aber nicht zur Kommunion, zur dualen Wirheit. Das zeigt sich auch in der Alltäglichkeit des Umgangs oder Verkehrs: Immer ist es Einer, ein Einzelner oder eine Mehrheit von Einzelnen, die mit einem Andern oder einer Mehrheit von Andern umgehen oder verkehren, ohne daß sich beim „Übergang" von Einem zu Mehreren oder Vielen an der Struktur dieses Modus des Mitseins das Geringste ändert; denn ob Einer oder Viele auf der einen oder der andern Seite „stehen", immer sind der Eine oder die Vielen besorgend in der Welt, sind der Andere oder die Anderen „zuhanden".

Während also die Grammatik die erste, die zweite und die dritte Person unbedenklich als gleichwertig in eine Reihe nebeneinander stellt und der Sprachlehrer zufrieden ist, wenn der Schüler seine Verben mühelos durch diese „Personen" durchzukonjugieren vermag, fängt die Bemühung des Anthropologen gerade da an, wo die Mühe der Grammatik aufhört. Gewahrt er doch hinter der

[4] *Diese* „Vereinzelung" darf also nicht verwechselt werden mit der radikalen Vereinzelung des *Einzigen!* Vgl. unten Drittes Kap. Abschnitt IV b.

grammatikalischen Gleichwertigkeit der „drei Personen" und durch sie hindurch die allergrößte Ungleichheit anthropologischer Seinsformen. Während Ich-Bin und Du-Bist rein und unverhüllt nur *sein* können in der Form der liebenden Wirheit, des dualen Wir, steht die „dritte Person", Er-Ist, völlig außerhalb dieser Wirheit, nämlich innerhalb der Zuhandenheit, innerhalb der Zweideutigkeit des Geredes und der Neugier oder innerhalb der gegenständlichen Eindeutigkeit des Urteils, der Kritik oder Anklage, mit einem Wort, innerhalb der Welt der Sorge. Infolgedessen unterliegt *Er* auch der zahlenmäßigen Bestimmung, was bei „Mir und Dir" nicht möglich ist. *Er* ist Einzahl und nur von dieser Einzahl – nicht aber von Ich und Du – gibt es eine Mehrzahl [5]. Wo von einer Einzahl des Ich oder einer Mehrzahl von Ichen die „widersinnige" Rede ist, handelt es sich daher nie um Mich und Dich, sondern immer nur um *meine* und *seine* (ihre) *Person,* welche Person hier immer – *auch* als meine – nur als dritte Person fungiert. Dritte Personen, und das heißt immer Personen überhaupt, sprechen nicht eigentlich *mit*einander, nämlich in ununterbrochener liebevoller Wahrheit aus der „Offenbarheit des Herzens", sie sprechen nur *zu*einander *über Etwas;* Personen begegnen und umarmen sich nicht, blicken sich nicht ins Auge und grüßen sich nicht, sondern treffen sich an, zeigen mit dem Finger auf sich, *er*blicken und *be*grüßen sich; Personen sprechen auch hier nicht *zueinander von-* oder *übereinander,* sondern von oder über ihre „persönliche Innenwelt" (vgl. oben p. 231), und vor allem, sie sprechen auch *zu Andern* von oder über „den Andern". Wo die Bestimmung eines Andern *als* Andern – und das heißt, wie wir wissen (vgl. oben p. 89), immer zugleich als des Trägers von *Etwas* – anfängt, hört der Austausch, der Handel mit diesem Etwas und damit der Verrat am Andern nicht auf. Im Austausch von Etwas von Jemandem an Jemanden wird die Wirheit der Liebe oder Freundschaft an die Öffentlichkeit der Sorge, nämlich an die Publizität des Man oder an die Sozietät einer Gruppe (Familie, Interessen-, Berufs-, politische Gemeinschaft usw.) verraten. –

Bei der Alltäglichkeit des Umgangs oder Verkehrs handelt es sich – wie gleich betont werden muß, um Mißverständnisse zu vermeiden – *nicht* um die „Alltäglichkeit des Selbstseins" oder das „Man" H e i d e g g e r s. Alltäglichkeit nennt H e i d e g g e r diejenige Seinsart des Daseins „im Menschen", „die es ihrem Wesen nach darauf angelegt hat, das Dasein und dessen Seinsverständnis

---

[5] Vgl. Simon Frank, „Ich und Wir". Der Russische Gedanke I, 1.

d. h die *ursprüngliche Endlichkeit,* in der Vergessenheit *niederzuhalten*" [6]. Was diese Seinsart zu einer *entscheidenden* macht, ist also lediglich die fundamentalontologische Sicht, wie es ja auch diese Sicht ist, die in der *„Angst"* eine „entscheidende Grundbefindlichkeit sehen läßt [7]. Fundamentalontologisch aber heißt, wie wir sahen, eine Sicht auf das *Seinsproblem als solches* und zwar im Sinne seiner Endlichkeit. *Unsere* Sicht und Absicht hingegen geht nicht auf das Seinsproblem und das Seinsverständnis als solches, sondern auf das Problem des *Menschseins* und des Menschenverständnisses, mit anderen Worten auf die *anthropologischen* Grundlagen der psychologischen Erkenntnis. Infolgedessen sind es ganz andere „Gesichtspunkte", die hier *„entscheiden"*. Im übrigen gehen wir mit Heidegger insofern wieder einig, als es auch uns nicht ankommt auf eine psychologische Beschreibung der menschlichen „Erlebnisse" und „Vermögen", sondern darauf, zu zeigen, *„daß* und *wie* allem *Umgang* mit dem Seienden, für den es gerade so aussieht, als gäbe es eben nur Seiendes, schon die *Transzendenz* des Daseins – das In-der-Welt-sein – zugrunde liegt. Mit ihr *geschieht* der, obzwar verborgene und zumeist unbestimmte, *Entwurf* des Seins des Seienden überhaupt, so zwar, daß sich dieses zunächst und zumeist ungegliedert und doch im ganzen verständlich offenbart. Dabei bleibt der *Unterschied* von Sein und Seiendem *als solcher* verborgen. Der Mensch selbst kommt (dabei nur) als ein Seiendes unter dem übrigen Seienden vor."

Entscheidend für uns kann, wie der Gang unserer Untersuchung zeigt, nur sein, was in Absicht auf das liebende Miteinandersein und damit auf die *Unendlichkeit* im Menschsein – positiv oder negativ – entscheidend ist. Also gerade *nicht* um das kann es sich für uns handeln, was die ursprüngliche Endlichkeit im Menschsein in Vergessenheit niederhält oder aus der Vergessenheit zurückholt, sondern nur um das, was die ursprüngliche Unendlichkeit in ihm sehen läßt oder verbirgt. Die Art und Weise nun aber, wie die endliche Sorge, sich vordrängend, das liebende und freundschaftliche Miteinandersein von Mir und Dir verbirgt, ja verschüttet, ist das bloße Mitsein von Einem und einem oder den Andern im Sinne des – liebLosen – alltäglichen Umgangs oder Verkehrs. Entscheidend von unserer Sicht aus ist nicht die Alltäglichkeit des Man, sondern des Umgangs; denn dort sind „die Andern" immer noch als Andere da, gehört „man selbst" immer noch zu ihnen, steht „man" immer-

---

[6] Vgl. Kant und das Problem der Metaphysik, 224 f.
[7] Ebd. 228.

hin noch in ihrer Botmäßigkeit und haben *sie* einem die Verantwortlichkeit, ja das Sein „abgenommen" [8]; in der Alltäglichkeit des Umgangs oder Verkehrs hingegen treten die Andern überhaupt als „Andere meinesgleichen" zurück und gehen sie in die Seinsart der Zuhandenheit oder Zeughaftigkeit ein, wie das Gebrauchsding und das Gebrauchstier. Es wird sich daher leicht zeigen lassen, daß eine psychologische Erkenntnis, die von dem alltäglichen Umgang oder Verkehr „ausgeht", also vom liebeleeren oder liebeverschütteten Mitsein (zu dem auch das psychologische Experimentieren an und mit dem zuhandenen und vorhandenen „Versuchsobjekt" gehört), daß eine solche Erkenntnis vielleicht dem Grad nach, jedenfalls aber nicht der Art nach von der Dingerkenntnis und der Erkenntnis des Animalischen verschieden sein kann. –

Daß allem Umgang die Transzendenz des Daseins, das In-der-Welt-sein, zugrunde liegt, gerade das besagt, daß das Menschsein nicht *nur* liebende Wirheit, sondern nur als Widerspruch zwischen liebender Wirheit und liebeleerer Sorge, als Unendlichkeit *in* der Endlichkeit, *sein* kann; denn diesem Sein ist tatsächlich *auch* eigentümlich, mit Seiendem, und so auch mit Mitseiendem, umzugehen, also den Entwurf des Seins von Seiendem in Einheit mit der Befindlichkeit und Geworfenheit je schon vollzogen zu haben. Da wir nicht Ontologie treiben, sondern Anthropologie, haben wir es aber nicht mit dem Problem der Transzendenz als solcher zu tun, sondern mit bestimmten Modi oder Weisen des Transzendierens, hier also mit dem Modus des mitweltlichen Umgangs oder Verkehrs. Den diesem Modus zugrunde liegenden Verstehensentwurf des Seins des Seienden kennen wir bereits; es ist der Entwurf des Seins als Zuhandenheit; die Weise der Geworfenheit dieses Entwurfs werden wir zu verstehen haben als die Geworfenheit in die (jeweilige) weltliche *Situation,* die Weise der Befindlichkeit als die durch die (jeweilige) weltliche Situation „bedingte". *Worumwillen* aber dieser Modus der Transzendenz ist, oder um *Wen* es in ihm geht, das ist nunmehr das Dasein als vereinzeltes und „mehreres", als je meines und je seines oder ihres, nicht mehr als Dasein „in erster und zweiter Person", als Ich und Du im *Einander,* sondern als das ganz anders geartete Dasein von *Personen.* Schon hieraus geht wieder hervor, daß die Anthropologie das Dasein nicht *ursprünglich* als je meines, je deines, je seines ansetzen darf. „Aus" Mir und Dir im liebenden Miteinander wird „der Eine und der Andere" im Umgang oder Verkehr, wo Ich

[8] Vgl. oben p. 139, 141, 143 und Sein und Zeit 126 f.

„handlichen" oder „greiflichen" *Abstand* nehme von Dir oder Du von mir, wo wir uns *gegenübertreten* und *gegenüberstellen*, wo Wir nicht mehr *Eins* sind im Sinne des „Kollektivsingularis" der Dualität, uns nicht mehr umarmen oder die Hand drücken, sondern wo ich dich (oder du mich) nur noch *mit etwas* von mir *bei etwas* an Dir *zu etwas ergreife, fasse* oder *nehme*. In diesem Ab-*Stand* von Dir nehme ich unwiederbringlich Ab-*Schied* von Dir, *scheidet* sich Dasein als Wirheit in die Seinsart des Zuhandennehmens und Zuhandengenommenwerdens, wandelt sich das liebende Miteinandersein in die Seinsart des Umgangs von Seiendem mit Seiendem im Sinne des *abständigen, greiflichen und be-greiflichen Gegenüber*seins von Einem und einem oder den Andern. Was das liebende Miteinandersein, die Begegnung, von diesem Gegenübersein „trennt", ist nicht nur „*eine* Welt", sondern *die* Welt; denn was in all jenen Etwas' zu Etwas sich meldet, ist die Als-Struktur des Daseins, die *Verweisung* oder *Bewandtnis*, mit einem andern Wort die *Weltlichkeit* der Welt (vgl. oben p. 62 ff.). Sie ist es aber auch, die nunmehr Mich und Dich „greiflich" trennt und zwar *als* Einen, mit dem es diese begreifliche (weltliche) Bewandtnis, und *als* Andern, mit dem es jene andere be-greifliche (weltliche) Bewandtnis hat. Daß es mit Einem eine be-greifliche, das aber heißt eine be-grenzbare oder definierbare Bewandtnis hat, drücken wir psychologisch durch die Redewendung aus, daß einer eine „bestimmte" *Rolle* „im Leben" „spielt", oder daß er in einem „bestimmten" Rollen-*Verhältnis* zu einem oder mehreren Andern steht. Soweit aber Einer eine Rolle spielt, sei es eine rein gelegentliche oder okkasionelle, sei es eine durchhaltende oder habituelle, bezeichnen wir ihn als eine („handelnde") *Person*. Nur Personen stehen in einem Rollenverhältnis zueinander[9]. Insofern nennen wir den Modus der Transzendenz, mit dem wir es hier zu tun haben, die *Personalität* im Umgang oder Verkehr.

II. Das Nehmen-bei-etwas.

Die deutsche Sprache besitzt nun einen Ausdruck – der sich aber auch im Englischen, in den romanischen Sprachen, sowie im Lateinischen und Griechischen findet –, mit dem sie das Abstand-nehmende, greifliche oder „handliche" Gegenübersein von „Personen", den mitweltlichen Umgang oder Verkehr, in seinen hauptsächlich-

[9] Vgl. wieder L ö w i t h, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen.

sten Möglichkeiten verstehend auslegt und sprachlich zum Ausdruck bringt, das *Nehmen-bei-etwas:* Einer nimmt den Andern beim Ohr, beim Wickel, Schopf oder Kragen; Einer nimmt (oder) packt den Andern bei seiner „schwachen Stelle", seinem „point d'honneur", seinem Ehrgefühl; Einer nimmt den Andern beim Wort usw. [1]. In all diesen Wendungen tritt die weltliche Bewandtnis, die es mit dem Andern – und ineins damit auch mit dem Einen – hat, nämlich das greifliche oder handliche Wobei und Womit, treten aber auch die Verweisung auf das Wozu, die jeweilige Grundbefindlichkeit und die Geworfenheit in die jeweilige Situation, sowie die Rolle, die die „handelnde Person" dabei spielt, klar zu Tage.

Die Reichweite des Nehmens-bei-etwas ist nun aber keineswegs auf den mitweltlichen Umgang oder Verkehr beschränkt; so weit als der Umgang von Seiendem mit Seiendem überhaupt reicht, vom rein umweltlichen Zeugverkehr (Einer nimmt einen Krug beim Henkel oder Griff) über den Umgang mit der historischen Situation (Er nahm *die Gelegenheit* beim Schopf, Er ergriff *das Glück* beim Schopf [2]) bis zum Umgang mit „theoretisch Seiendem" (Einer greift oder packt *das Problem* beim schwierigsten Punkt, bei seinem eigentlichen Kern an usw.). Besonders geläufig ist der *Umgangs*sprache die Wendung: den Stier bei den Hörnern packen; dieser „Stier" kann ein wirkliches Tier, ein Mensch, eine Situation oder Gelegenheit, wie auch ein wissenschaftliches Problem sein. Überall setzt sich die Sprache, wie wir sehen, über die „spezifischen Differenzen" der „Welt", um die es sich jeweils handelt, souverän hinweg, durch alle weltlichen Verschiedenheiten hindurch nur den einen und selbigen Modus des Transzendierens oder In-der-Welt-seins, das Umgehen-mit, sehend und nennend.

Das Reich des Seins als Zuhandenheit reicht also tatsächlich viel weiter als das Reich der reinen Zeug- oder Werkzeugwelt, es reicht so weit, als das In-der-Welt-sein als besorgende Transzendenz überhaupt reicht. (Von der Seinsart der *Vor*handenheit können wir hier absehen, da sie aus der Zuhandenheit abgeleitet werden kann. Das-

---

[1] Während das Englische und die romanischen Sprachen alle diese Wendungen mit den entsprechenden Präpositionen wiedergeben, steht im Lateinischen anstelle unseres Bei oder An der (lokative) Ablativ (vgl. pallio, auricula prehendere, beim Mantel, beim Ohrläppchen nehmen), im Griechischen der Genitiv als Kasus des Bereichs (vgl. χειρός oder γούνων ἅφασθαι, ἕλειν, λαβεῖν τινα bei H o m e r : jemanden bei der Hand, bei den Knien fassen oder ergreifen = „kniefällig" anflehen).

[2] Wie wir noch sehen werden, gehört hierher aber auch die Wendung: er *nahm* „die Situation" oder „Gelegenheit" *wahr!*

selbe gilt von der Seinsart der „theoretischen Gegenstände"). Nur vor dem Sein als Liebe oder Begegnung macht die Seinsart der Zuhandenheit Halt. Das rührt daher, daß, während liebende Begegnung Überschwang ist in reinem Überschwung zur Einheit allen Seins, zum „Sein als Ganzem", Dasein als Besorgen je umwillen *seiner* ist in überschwingend-*entziehendem* Überstieg zur *Welt*. „Mein Herz" kann hier nicht mehr „deine Schritte" *sein;* denn wo die Seinsart der Sorge, da geht es um das Dasein als je meines und je seines, um unsere unvertauschbaren, unvermischbaren „persönlichen" Rollen, Geschicke, Angelegenheiten, „Sorgen", Bedürfnisse, Interessen. –

Wenn wir uns wie bisher auch im Folgenden von der *sprachlichen Auslegung* des Seins in Redewendungen, Gleichnissen oder auch Sprichwörtern leiten lassen, so geschieht das nicht, wie es rein positivistisch eingestellte, „verwissenschaftlichte" und daher für solche vorwissenschaftliche Untersuchungen ver-bildete Leser sich einreden, nur aus Vergnügen an „rein verbalen" Ausdeutungen, sondern aus der Einsicht, daß die Sprache, um mit R. A. Schröder zu reden, „die Künstlerin vor aller Kunst, die Bekennerin vor aller Bekenntnis, die Dichterin vor aller Dichtung" ist, aus dem gegründeten Vertrauen in ihre jahrtausende alte *Erfahrung* und *Einsicht* und die darin „ausgesprochene" *Seinsauslegung* [8], sowie aus dem Wissen darum, daß das wissenschaftliche Seinsverständnis nur das vorwissenschaftliche fortsetzen, und daß es nur auf Grund solcher Fortsetzung *Geltung* beanspruchen kann [4].

III. Das umweltliche Nehmen-bei-etwas.

a) Das greifende Nehmen-bei-etwas. Die „Hand".

Bevor wir uns dem Umgang von Einem mit einem Andern, dem mitweltlichen Nehmen-bei-etwas, zuwenden, fassen wir den Umgang von Einem mit Etwas, das *um*weltliche Nehmen-bei-Etwas,

---

[8]) „Was Leiden bringen mag und was Genüge,
Behend verwirrt und unverhofft vereint,
Das haben tausend Sprach- und Redezüge,
Vom Paradies bis heute gleichgemeint."
Goethe, in dem Gedicht Herder im „Maskenzug" (1818).

[4] Daß dem sogar auf dem Gebiet der Naturwissenschaft, insbes. auch der Physik, so ist, hat Th. Haering einwandfrei gezeigt. Vgl. seine viel zu wenig beachtete Philosophie der Naturwissenschaft (1923).

näher ins Auge. Das geschieht nicht etwa deshalb, weil wir in der *Umwelt* die *nächste* Welt des alltäglichen Daseins erblicken [1]; kann man doch auch die *Mitwelt,* der unsere „nächsten" Aufgaben und Anstrengungen gelten, deren Sorgen und Leiden uns nicht nur „nahe-gehen", sondern „ans Herz greifen", und die uns mit ihren Ansprüchen und Angriffen „am nächsten" „auf den Leib rückt", „auf die Nerven fällt', „auf die Nieren geht", kann man doch auch die Mitwelt, wenn auch in einem andern Räumlichkeitssinne, als „die nächste Welt des alltäglichen Daseins" bezeichnen. Das *um*weltliche Nehmen-bei-etwas fassen wir vielmehr deshalb zuerst ins Auge, weil sich hier die Strukturglieder des Nehmens- und Genommenwerdens-bei-etwas am leichtesten und einfachsten aufweisen lassen. Daraus darf aber, das sei schon hier als Warnung vorausgeschickt, nicht geschlossen werden, daß aus dem rein greifenden, also einer Form des *leiblichen* Nehmens-bei-etwas, sich das geistige Nehmen-bei „entwickelt" habe! Eine solche positivistisch-evolutionistische *Theorie* liegt uns nicht nur vollständig fern, sondern wir halten sie auch für vollständig falsch. Gilt es doch allererst einzusehen, daß vom Greifen (und Fassen) zum Be-greifen (und Auffassen) nur insofern von einer „Entwicklung" gesprochen werden kann, als jedes Greifen-nach-etwas-zu-etwas schon einen bestimmten Entwurf des „Be-greifens", des Verstehens von Welt, *voraussetzt,* wie auch umgekehrt das Begreifen und Auffassen stets den Charakter des Greifens (des Zufassens und Auffassens) „beibehält" [2], nämlich die ursprüngliche anthropologische Seinsweise des Eingreifens-in-etwas-zu-etwas, des Sich-bemächtigens-von-etwas-zu-etwas, des Habhaftwerdens-von-etwas-zu-etwas, des Sich-aneignens-von-etwas-zu-etwas oder, wie *wir* diesen Grundzug menschlichen Seins bezeichnen, des *Nehmens-von-etwas* (oder *Jemandem)-bei-etwas-zu-etwas. All* diesem „von-Etwas-zu-Etwas" liegt schon das auswählende, be-*grenzende* oder de-*finierende* Wesen des endlichen Transzendierens zu Grunde. Was sich daher vom Greifen zum Begreifen zu „entwickeln" vermag, ist nicht „das Geistige" als solches,

---

[1] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, 66.

[2] Wo noch lebendiger Sinn besteht für das Leben der Sprache und die „Kraft der elementaren Worte", in denen sich das Dasein *ausspricht,* wie vor allem bei den großen Dichtern und philosophischen Daseinskündern, finden wir Dokumente genug für diese Einsicht. Vgl. z. B. Hölderlin:

„Nichts ist's, das Böse. Das soll
Wie der Adler den Raub
Mir Eines begreifen."

(Propyläenausgabe IV, 252.) Man erinnere sich aber auch an Jakob Böhmes „Begreifen" Gottes!

sondern nur die spezielle Weise seiner „*Artikulation*". Ein Modus des Transzendierens, des In-der-Welt-seins und Seins*verständnisses*, ist das Greifen mit der Hand ebenso wie das Sprechen mit Zunge und Lippen und das lautlose „innere" Sprechen oder Denken. Der Mensch transzendiert nicht erst, wenn er philosophiert, begreift, denkt, spricht oder eine „komplizierte Handlung" ausführt, sondern Menschsein *ist* schon an und für sich „Transzendenz" [3]. Mit dieser Einsicht fällt für uns auch das Problem hinweg, das schon die Alten beschäftigt hat und in der Polemik von Aristoteles gegen Anaxagoras zum Ausdruck kommt, das Problem nämlich, ob der Mensch Vernunft besitze, weil er Hände habe, oder ob er Hände habe, weil er vernünftig sei [4]. Dieses Problem ist ebenso „hinfällig" wie das, ob der Mensch Vernunft besitze, weil er Sprache habe, oder ob er Sprache habe, weil er vernünftig sei. Es gibt hier weder ein Früher und Später, noch kann hier von einem Kausal- oder Begründungszusammenhang die Rede sein. Im übrigen sei aber gleich hinzugefügt, daß wir „die Hand" hier keineswegs als „Werkzeug", und erst recht nicht als absolutes Werkzeug, auffassen, wie Aristoteles [5] und Hegel [6] es tun. „Absolut" ist, wenn man dieses Wort hier überhaupt gebrauchen will, nicht die Hand, auch nicht das Greifen mit der Hand und ihr Gebrauch als Werkzeug, sondern der im Nehmen-von-etwas oder jemandem bei-etwas-zu-etwas sich „kundgebende" Modus des In-der-Welt-

---

[3] Man kann daher mit demselben Recht von einem „handlichen", wie von einem verstandes- oder vernunftmäßigen usw. Transzendieren sprechen. – Sehr gut und ohne alle philosophischen Kunstausdrücke spricht dies R. A. Schröder einmal im Beispiel der Zeugen- und Gehilfenschaft bei einem unmittelbar geschehenden oder drohenden *Unfall* aus: „Wer kommt da schneller zu Hilfe, unsere auf logischen Vergleichsschlüssen beruhende Kunde oder Hand? Man könnte meinen und sagen, sie ‚denke' schneller als unser umständlich zusammenrechnender Verstand; aber sie ist in diesem wie in vielen anderen Fällen nur das willigere Werkzeug unseres ursprünglichen Glaubens an die wirksamen Zusammenhänge alles Geschehens, denen Verstand und Vernunft überall mühsam nachhinken, ohne ihnen jemals im vollen Sinne des Wortes auf die Spur zu kommen." (Zur Naturgeschichte des Glaubens, Eckart, 12. Jahr, 1936, H. 7/8, 291.)

[4] Vgl. Aristoteles περὶ ζῴων μερῶν Δ, 10. Abschn., Akademieausgabe S. 687 a, 8 ff.: „Anaxagoras sagt, daß der Mensch das vernünftigste aller Lebewesen sei, weil er Hände habe. Es ist aber logisch (zu sagen), daß er Hände habe, weil er das vernünftigste der Lebewesen ist. Denn die Hände sind ein Werkzeug; die Natur aber teilt, wie ein vernünftiger Mensch, jedes Ding dem zu, der es gebrauchen kann."

[5] Vgl. auch περὶ ψυχῆς 432 a, wo A. die Hand als das „Werkzeug aller Werkzeuge" bezeichnet und sie insofern mit der Vernunft als der Form aller Formen (εἶδος εἰδῶν) vergleicht.

[6] Vgl. Enzyklopädie § 411, wo Hegel von der „Bildung der Hand" als dem absoluten Werkzeug spricht.

seins oder Transzendierens. Von diesem Modus ist das greifende Nehmen-bei nur eine speziell-„artikulierte", nämlich handlich-gegliederte Form, auf der sich dann wieder die Formen des gebrauchenden und verbrauchenden, des zerstörenden und gestaltenden Umgehens-mit aufbauen. Jedenfalls sehen wir schon hier, daß es nicht als anthropologisches Unternehmen bezeichnet werden kann, wenn man „den Menschen" in Leib, Seele, Geist zerlegt, um ihn nachträglich wieder zu einer „Leib-Seele-Einheit" zusammenzusetzen; vielmehr gilt es einzusehen, daß als anthropologisch nur eine solche Methode anzusprechen ist, welche *hinter* jenen, aus ganz anderen Absichten und mit ganz anderen Methoden gewonnenen begrifflichen Scheidungen das *Transzendieren* als solches in den Blick bekommt, es zu ihrem Thema macht und in einer diesem Thema adäquaten Weise, das aber heißt methodisch, erforscht.

Während die „Erfahrung" der liebenden Begegnung ein Offenbarwerden *ungeschiedener Seinsfülle, Totalität* oder *Einheit* ist – „Erfahrung im Sinne des Überschwangs, rein überschwingende oder totale „Erfahrung" [7] –, ist die Erfahrung des Nehmens-bei-etwas Erfahrung der Seins-*Gegliedertheit* und damit der Seins-*Geschiedenheit,* Seins-*Mannigfaltigkeit* oder Seins-Bestimmtheit – Erfahrung des Entzuges, entziehend-beschränkende oder *diskursive* Erfahrung. Das bedeutet zugleich zwei verschiedene Weisen des Seins-Besitzes.

Nur liebende Wirheit besitzt *ganz;* denn *ganz* besitzen *Wir* nur in der *erwiderten, gläubigen* „Sehnsucht", in der Reziprozität der „unaufhörlichen" *Ein-Bildung* (imaginatio), ja *Ein-Atmung* (inspiratio) und *Ein-Schauung* (intuitio) der liebenden Begegnung, mit anderen Worten, in der „unerschöpflichen" Selbstmehrung des Eros. Wo hingegen Einer *mit* etwas oder jemandem umgeht, etwas oder jemanden *bei* etwas nimmt – sei es gebrauchend, bearbeitend,

---

[7] Wir sprechen hier nur von „Erfahrung" (in Gänsefüßchen), da wir den Ausdruck Erfahrung in Zukunft nur für das dem genauen Wortsinne nach er- und durch-*fahrene* oder diskursive Wissen gebrauchen werden. Vgl. unten p. 351. Von diesem *engeren* Erfahrungsbegriff ist der *weitere* zu unterscheiden, unter den auch die Liebe fällt, da er sich mit dem Leben des Menschen überhaupt deckt, etwa in dem Sinne, wie Fichte einmal von Erfahrung spricht (vgl. Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum, Werke ed. Medicus, III, 557 f.): „der Mensch hat überhaupt nichts, denn die Erfahrung, und er kommt zu allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben selbst. Alles sein Denken, sei es ungebunden oder wissenschaftlich, gemein oder transzendental, geht von der Erfahrung aus, und beabsichtigt hinwiederum Erfahrung. Nichts hat unbedingten Wert und Bedeutung, als das Leben; alles übrige Denken, Dichten, Wissen hat nur Wert, insofern es auf irgendeine Weise sich auf das Lebendige bezieht, von ihm ausgeht, und in dasselbe zurückzulaufen beabsichtigt."

genießend, betrachtend oder begreifend –, handelt es sich nicht mehr um Ganz-, sondern um Teilbesitz. Das oder der Ganze entschwindet im Nehmen-bei und ist durch keine noch so große Häufung des Genommenen je wieder einzuholen; dasjenige, was oder denjenigen, welchen Einer bei etwas nimmt, hat er nur „zur Hand" und etwas noch „in der Hand", hat er nur in*sofern* und in*soweit*, als es oder er sich bei etwas greifen, fassen, halten, begreifen läßt. Seins-Besitz in diesem – weltlichen oder endlichen – Sinne ist insofern und soweit möglich, als Seiendes gliedernd in die Seinsfülle ein-zu-greifen und sie bei etwas zu nehmen vermag, und dieser Ein-Griff wiederum ist nur insofern und soweit möglich, als die (unendliche) Seinsfülle dem Ein-Griff „Handhaben" bietet. Ein solcher gliedernder Eingriff von Seiendem in Seiendes ist die *Sprache*, diese Meisterin der Artikulation oder Gliederung, ist aber auch die gegliedert-gliedernde *Hand* [8]. Beide, Sprache und Hand, sind Weisen des *Umgangs* von Seiendem mit Seiendem auf dem Grunde der Transzendenz des (endlichen) Daseins, auf dem Grunde des In-der-Welt-seins; beide stellen bestimmte, wenn auch je nach den einzelnen Sprach- und Kulturgruppen wieder höchst variable *Welt-Ansichten* (Humboldt) oder *Welt-Entwürfe* (Heidegger) dar. Was die biologische, das Menschsein auf das Organismussein reduzierende Erkenntnis in wissenschaftlicher Beschränkung oder Entziehung *Organe* nennt, hat die Anthropologie als bestimmte Weisen der Transzendenz zu verstehen und zu beschreiben, mit anderen Worten, als bestimmte Vollzugsweisen des Entwurfs des Seins von Seiendem. Eine solche Vollzugsweise ist das *Nehmen-von-etwas- (oder jemandem) bei-etwas*, das wir nunmehr in seiner *handlich-gegliederten* und *gliedernden* Weise ins Auge fassen und *in* dieser Weise auf seine allgemeine Struktur hin untersuchen wollen.

Der Weltentwurf, der dem Nehmen-von-*etwas*-bei-etwas, dem umweltlichen Nehmen-bei also, zugrunde liegt, ist derjenige der *Zeug-* oder, wie wir uns populär ausdrücken, der *Dingwelt*, der „Welt der Dinge". Was die Dinge an und für sich seien, darüber „macht sich" dieser Weltentwurf „keine Gedanken", zufrieden damit, daß er das Sein in der Gliederung in einzelne „selbständige" Dinge zu be-greifen vermag. In diesem Seinsentwurf kommt es dem Dasein weder darauf an, sich Dasein (liebend) begegnen zu lassen,

---

[8] Schon Gotthelf schreibt einmal in seinem Meisterwerk, der Anne Bäbi Jowäger: „Was ist unsere Rede anders als eine unsichtbare Hand, wunderbar und vielfach gegliedert, mit welcher wir fahren über unserer Mitmenschen Gemüter."

noch darauf, es selbst zu sein; vielmehr sucht es „seinen Halt" *an* den Dingen, in der Verfallenheit in die (Ding-)Welt. Die Weisen der Befindlichkeit oder Gestimmtheit dieses Weltentwurfs aber bezeichnen wir als den *Ernst* der Arbeit, den *„Leichtsinn"* des Spiels oder Sports, die *Freude* des Gelingens, die Enttäuschung oder den Schmerz des Mißlingens, die *Befriedigung* des Genusses, die *Wut* der Zerstörung, das *Glück* der Gestaltung usw. Insofern das Etwas, das Ding, sich nicht auch zu Einem verhält, sondern nur Einer sich zu Etwas, kann hier nur von einem *einseitigen* Verhältnis gesprochen werden, ja streng genommen nur von einem Sich-Verhalten zu Etwas. Eigentliche, persönliche Verhältnisse gibt es nur als *gegenseitige* Verhältnisse von Einem zu einem oder mehreren Anderen [8a]. Im Sich-Verhalten zu Etwas wäre einer also noch keine Person, hätte Einer noch keine Rolle. Und doch setzt sich das „Leben" über solche formalen Bestimmungen hinweg. Insofern der Ding-Welt-entwurf sich über das Wesen des Dings „im Grunde" keine („bestimmten") Gedanken macht, vermag das Ding hier sowohl als totes, wie als lebendiges Ding, ja wie als Person zu fungieren. Nicht nur, daß das kleine Kind den Tisch schlägt, an dessen Ecke es sich gestoßen, auch der Erwachsene geht in der Wut, in der Glückseligkeit, im künstlerischen Schöpfungsdrang mit den Dingen um als mit Personen, die sich ihm „entziehen", ihm „entgegenkommen", seiner „spotten" usw. Dinge stehen, um mit Häberlin [9] zu reden, auf der untersten Stufe der (persönlichen) „Verstehbarkeit", können aber jederzeit, im „Affekt", in der künstlerischen Inspiration usw., näher verstehbar werden. Überall setzt sich die unmittelbare Erfahrung, das unmittelbare Verstehen und „Erleben", sowie die „Empfindung" (Erwin Straus [10]), über die begrifflichen Gliederungen und Scheidungen hinweg, und so auch über die Scheidung von Um- und Mitwelt.

Betrachten wir nun den Vollzug des handlichen oder greifenden umweltlichen Nehmens-bei, so zeigt sich uns Folgendes: Der Gärtner nimmt die Rose beim Stiel, um sie zu schneiden, der Blumenfreund, um sich an ihrem Anblick oder Geruch zu erfreuen, der Maler nimmt den Pinsel an seinem Griff, um damit zu malen, der Kletterer nimmt den Fels bei einem Vorsprung, um sich daran zu halten, der Hausherr nimmt den Schlüssel an seinem Griff, um ihn

---

[8a] Vgl. Löwith a. a. O. 13 a, 61 f.
[9] Vgl. Der Gegenstand der Psychologie.
[10] Erwin Straus spricht von *Empfindung* im Sinne „sympathetischer Kommunikation". Vgl. Vom Sinn der Sinne und *meinen* gleichnamigen Aufsatz, Schweiz. Archiv f. Psychiatrie 38, 1936.

ins Türschloß zu stecken, die Türe an der Klinke, um sie zu öffnen, der Reiter nimmt das Pferd am Zügel, um es zu bändigen, der Radiohörer den Apparat bei der Schraube, um ihn einzustellen, der Autofahrer das Auto beim Steuer, um es zu lenken, der Wütende die Vase beim Henkel, um sie zu zerschmettern usw. usw. Man sieht, dieses Nehmen-bei hat niemals nur das Woran, an dem es nimmt, sondern jeweils auch sein Wozu, steht also immer in einem Verweisungszusammenhang, einer Bewandtnisganzheit [11]. Daraus geht zur Genüge hervor, daß wir die Dinghaftigkeit hier keineswegs im Sinne der bloßen Vorhandenheit eines konkreten Dings auffassen dürfen, sondern eben in dem der Zuhandenheit, des Zeugs oder Werkzeugs, also des Gebrauchsdings. Die Greifbarkeit oder besser *Griffigkeit* wiederum ist ein ganz besonders prägnantes Moment der Dinghaftigkeit im Sinne dessen, womit man umgeht, ja sie ist dasjenige Moment, welches ihr in der Alltäglichkeit vorzüglich den Charakter der Umgänglichkeit verleiht. Das rührt eben daher, daß der Hauptmodus des Umgehens-mit-etwas der handliche Modus, kurz *„die Hand" ist*. Was wir mit der Hand *greifen* (und nicht nur berühren und betasten) können, was also im eigentlichen Sinne des Wortes *handlich* ist, das eignet sich ganz besonders zum alltäglichen Umgang oder Gebrauch. Die Griffigkeit oder Handlichkeit ist das weltliche Korrelat der „Hand" als des substantivischen Ausdrucks für den transzendentalen Modus des Greifens, welch letzteres, wie wir wissen, nichts anderes ist als ein besonderer, nämlich „leiblicher" Modus des Nehmens-bei.

Was nun das Phänomen des Greifens selbst betrifft, so tritt dieses jeweils wieder in einer bestimmten Form oder Gestalt auf, die wir als den speziellen *Zugriff* bezeichnen können. Für Handhabe und Zugriff, diese durchaus korrelativen Momente innerhalb des greifenden Kontaktes-mit, hat die deutsche Sprache einen gemeinsamen Ausdruck; sie bezeichnet beides als *Handgriff* oder auch nur als *Griff*, versteht darunter aber sowohl den Griff der Hand, die besondere Hand- und Fingerstellung auf seiten des Greifenden, als auch den ihr entsprechenden Griff *für* die Hand auf seiten des Gegriffenen [12]. Diese „Entsprechung" oder „Korrespondenz" hat

---

[11] Selbst dann, wenn das handliche oder greifende Nehmen-bei „künstlich", als Greifbewegung, isoliert wird, etwa bei der neurologischen Untersuchung, steht es in einem Verweisungszusammenhang und hat es mit ihm eine Bewandtnis, eben die der (ärztlichen) Untersuchung.

[12] Dazu kommt dann noch eine *dritte*, für die anthropologische Untersuchung besonders wichtige Bedeutung von Griff, die sich in der Wendung ausspricht: er hat *einen guten Griff getan*. Das besagt nicht nur, daß Einer einen guten *Zugriff* getan, sondern weist darüber hinaus auf *das Gegriffene* als

natürlich sehr viel Unterarten, es sei nur an die vielerlei Griffe (Zugriffe) des Violinspielers auf dem *einen* Griffbrett der Violine, an die mannigfache Verwendung derselben Handgriffe (Tasten) des Klaviers durch die mannigfachen Griffe (Zugriffe) des Klavierspielers erinnert. Ferner gibt es im alltäglichen Leben auch noch insofern verschiedene Arten der Entsprechung zwischen Zugriff und Handhabe, als wir alle Übergänge finden von demjenigen Grenzfall, wo das Gebrauchsding ganz in seiner Griffigkeit oder Griffdienlichkeit aufgeht, mit anderen Worten *nur* Handhabe *ist* (wie der Ring des Turngeräts), über den Fall, wo das Ding einen Griff *hat*, bis zu demjenigen, wo es überhaupt keinen Griff besitzt, sondern nur in toto genommen werden kann (wie der Spielball, der Stein oder die Figur des Brettspiels, die Pille, das Geldstück). Im letzteren Fall handelt es sich um Gebrauchsdinge, die, ohne Griff zu sein oder einen Griff zu haben, durch ihre spezifische Ausdehnung, Gestalt, Konsistenz und Zirkumferenz „Handlichkeit" besitzen, handlich [18] sind, so daß es für den Zugriff keines besonderen Henkels oder Griffs, keiner *Handhabe* bedarf. Die Extreme fallen aber auch hier vermöge der inneren Dynamik des Griffigseins zusammen, insofern als das, was nur Griff *ist* und das, was überhaupt *keinen* Griff *hat*, gleicherweise griffig sein kann. Nur geht im ersten Grenzfall die Dinghaftigkeit ganz auf in der Griffigkeit, das Ding wird zum Griff von etwas (z. B. von einem Gerät), geht im zweiten Fall die Griffigkeit ganz unter in der Dinghaftigkeit: der Griff von etwas wird zum selbständigen Ding. Dieselbe dynamische Doppelbewegung begegnet uns auch beim mitweltlichen Nehmen-bei-etwas. Dem Ding, das nur Griff, nur Handhabe ist, entspricht der Mitmensch als „blindes Werkzeug unserer Pläne", dem Ding, das überhaupt keinen Griff hat und doch griffig ist, der Mitmensch als „bloßer Spielball unserer Laune".

Schon der flüchtige Blick auf die Welt des handlichen oder grifflichen Nehmens-bei-etwas zeigt, daß wir es hier zum größten Teil

---

solches, auf das, was sich dem Zugriff dar-*geboten* hat, auf die *Beute*. Dem Griff in diesem dritten Sinne entspricht genau das lateinische *praeda* (Beute) von *pr(a)e-hendo* (ergreife, nehme zur Hand). – Übrigens macht auch die deutsche Sprache einen Unterschied zwischen dem Substantiv für das Nehmen-bei und demjenigen für das Genommene, und zwar auf einem anderen Gebiet des leiblichen Nehmens-bei, dem Beißen. Vgl. *Biß* (= der Zubiß) und *Bissen* (vgl. ein guter Bissen) im Sinne des zu Beißenden oder schon (Heraus-) Gebissenen. – Wie mit dem Greifen verhält es sich dann wieder mit dem Fangen (Fang = Zu-Fang und = Gefangenes), während hinsichtlich des Er-Beutens für das Er-Beutete der bereits erwähnte Ausdruck Beute zur Verfügung steht.

[18] Die an sich ebenso sinnvollen Wortbildungen: fingerlich, Fingerlichkeit kennt unsere Sprache bekanntlich nicht.

mit einer zu *fabrizierenden* Welt zu tun haben, mit der „Welt der *Technik*" im weitesten Sinne des Wortes, der Welt des *homo faber*. Nur *„innerhalb"* dieser Welt, nur *in bezug-auf* diese Welt ist die Hand das „absolute" Werkzeug, der Mensch das absolute Faber-Wesen, als das man ihn – im Gegensatz zum homo sapiens – hat verstehen und bezeichnen wollen. Als ob, so hat schon Scheler ausgerufen [14], das Wesen von etwas aus seiner *Leistung* – sei es derjenigen der Hand oder derjenigen des Verstandes – bestimmt werden könnte! Freilich unterscheidet sich das „Wesen" Mensch schon „wesentlich" vom „Wesen" Tier durch die Leistung des Fabrizierens oder des Facere und erst recht durch das Wagnis des Sapere, das Sapere aude! Aber während es niemandem unbenommen bleiben soll, auch „im Tier" schon „Spuren" des Facere und der „Intelligenz" nachzuweisen und jene Wesensunterschiede in Gradunterschiede „aufzulösen" [15], verändert sich die Sachlage vollkommen, sobald wir von der Leistung absehen und wirklich auf das „Wesen" sehen. Zum Wesen „des Menschen", besser des Menschs*eins*, gehört, daß er *weise* zu sein wagt, mit anderen Worten daß er sein Sein als *Schicksal* zu erleben vermag. Und damit kehren wir wieder zurück zur „Hand". Die menschliche Hand ist nicht deswegen wesenhaft verschieden von der Pfote oder Tatze, weil sie den Daumen den Fingern zu opponieren vermag, von der Affenhand, weil sie noch geschickter ist als jene, sondern dadurch, daß sie, um mit Pestalozzi zu reden, Sphäre eines besonderen, nämlich der „physischen" *Bildung*, der hand-werklichen oder beruflichen Fertigkeiten ist [16], oder daß sie, um mit Hegel zu reden, „das Ansich der Individualität in Ansehung ihres Schicksals" ist, nämlich „der beseelte Werkmeister seines (des Menschen) Glücks" [17] (und

[14] Vgl. Ges. Aufs. und Reden I, 1915 (jetzt Umsturz der Werte) Zur Idee des Menschen. Diesen Aufsatz halte ich für einen der geschlossensten und bedeutungsvollsten des großen anthropologischen Forschers, dem wir alle so sehr zu Dank verpflichtet sind.

[15] In der Beantwortung dieser Frage trenne ich mich von Köhler und befinde ich mich in Übereinstimmung mit G. Révész (Die Formenwelt des Tastsinnes, II, 104–115), und zwar sowohl hinsichtlich seiner Argumentation als solcher, als hinsichtlich des Resultates derselben, nämlich daß von einer Werkzeugherstellung im Sinne einer „intelligenten" Leistung nur dann gesprochen werden kann, wenn das Werkzeug, „das Instrument der Arbeit", „aus der Arbeit selber" entsteht (114). Die den Menschen und Anthropoiden gemeinsame „instrumentale Natur" der Hand darf den Unterschied zwischen der animalischen und der Menschenhand nicht verwischen, ganz abgesehen vom völligen Fehlen des „soziologischen" tradiierenden Momentes (Révész) und der Möglichkeit eines eigentlichen „A B C" in der „Ausbildung der Fertigkeiten" (Pestalozzi) bei den Anthropoiden.

[16] Vgl. etwa den XII. Brief in Wie Gertrud ihre Kinder lehrt.

[17] Vgl. Phänomenologie des Geistes (ed. Lasson [2]), 207.

Unglücks). Das gilt von der Individualität des Menschen wie von der Menschheit. Nicht daß das Menschsein die Leistung des Fabrizierens zu vollbringen vermag, unterscheidet es wesenhaft vom Tiersein, sondern daß es mit diesem Fabrizieren, wie natürlich mit allem Hineingreifen ins „Volle", sein Schicksal webt, um dieses sein Schicksal weiß und es auf sich nimmt, daß ihm „seiner Hände Arbeit" (wie alles Tun) zum Glück oder Unglück, zum Aufstieg oder Niedergang, und, wo „der Segen des Handwerks" in den Unsegen des Waffenhandwerks umschlägt, zum Untergang gereicht. „Der Mensch", wenn der homo faber wirklich das Wesen des Menschseins ausmachte, wäre ein dem Untergang geweihtes Wesen. –

Aus alledem wird ersichtlich, wie sehr das umweltliche Nehmen-bei-etwas, der Umgang von Einem mit Etwas im Sinne der „Dingtranszendenz", *mitweltlich verflochten ist.* „Die Andern" sind – als Mitarbeiter, Mitspieler, Mitgenießer – *auch da;* wo sie nicht da sind, da *„fehlen"* sie. Die Andern, das sind aber auch die, *für* die unsere Arbeit ist, *von* denen die Möglichkeit oder Vorenthaltung der Arbeit stammt, denen unsere Arbeit zum Nutzen oder Schaden gereicht, die sie „an den Mann bringen", ausnützen, die ihr Produkt weiter verarbeiten, kaufen, verschenken usw., die sich an unserer Arbeit, unserem Spiel, unserem Genuß freuen oder ärgern usw. Auf Grund all dieser Verweisungszusammenhänge kommt allem umweltlichen Nehmen-bei eine *mitweltliche Bedeutung* zu, welch letztere ihrerseits wieder in hohem Grade auf die *eigen*weltliche zurückwirkt, ja im Hinblick auf welche sich die eigenweltliche Bedeutung erst recht *„konstituiert"*. Auch diese Bezüge gehen weit über das Tierdasein hinaus.

Das wird um so deutlicher da, wo das greifliche Nehmen-bei-etwas „kodifiziert", wo es zur *Institution* erhoben wird. Wir wählen als Beispiel hiefür die Institution der Besitzergreifung in ihrer „archaischen" Form: „Mein Besitz ist, was ich ‚mit Händen greifen' kann (manu capere, mancipium, mancipatio)" [18]. „Bei dem Eigentumserwerb und der Vindikation einer *Sache"*, sagt Ihering [19], „genügt es nicht, sie bloß zu *nennen,* sich nur auf sie mit Worten zu *beziehen,* sondern man sollte sie *fassen"*. „Der Erwerb des Römers bestand im capere, Eigentum ist ihm, was er mit der Hand genommen hat, manu-captum, mancipium, er selber ist der ‚Nehmende': herus; Eigentum übertragen wird nicht, wie in späterer Zeit, durch Hingabe (transdatio, traditio), sondern wo ein Römer dem andern Eigentum überläßt, wird dies in alter Zeit der Form wie

[18] Vgl. J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer I, 192 ff., II, 126 ff.
[19] Geist des römischen Rechts, 6. und 7. Aufl., Bd. II, 2, 595.

der Sache nach aufgefaßt als einseitiges Nehmen des Erwerbers (mancipatio, manu capere). Nehmen ist das der römischen Vorstellungsweise allein Entsprechende, und die lateinische Sprache ist bei ihrer sonstigen Armut doch reich an Ausdrücken, die ursprünglich diese Bedeutung gehabt haben" [20]; vgl. emere (erst im späteren Latein = kaufen), rapere, capere, sumere. So wird also die Hand sowohl das *Werkzeug*, als das *Symbol*, als der *juristische Ausdruck* (manus) für die *rechtliche* Herrschaft [21]. Außer beim solennen Verkauf, der mancipatio, spielt das Greifen mit der Hand im römischen Privatrecht aber auch sonst noch eine große Rolle als „solenne Handlung" [22], desgleichen bei gewissen religiösen Akten (Ergreifen der Pfosten des Tempels bei der Einweihung, der Erde bei ihrer Anrufung in der Devotionsformel, des Altars bei dem Eide usw.). –

Damit haben wir aber immer noch nicht die Rolle der Hand im Modus des Nehmens-bei-etwas hinsichtlich seiner mitweltlichen Verflochtenheit erschöpft. Mitweltlich viel bedeutungsvoller als das greifliche Nehmen-bei, dem mitweltlich in jeder Hinsicht ein *archaischer* Zug innewohnt (vgl. unten p. 295f.), ist das *zeigende* Nehmen-bei-etwas, das *Zeigen* oder Weisen auf etwas, der *Hinweis*. Zwar scheint es, daß dieses Zeigen auf die Sache selbst und nicht auf etwas *an* ihr weist. Streng genommen zeigt die Hand aber nur auf die Lage, den Stand, das Hier, Da oder Dort eines „Dings", auf seinen „*Ort*", d. h. auf das *an* ihm, *wo* es sich befindet oder zu finden ist. Während das greifende Nehmen-bei-etwas zwar auch stets „etwas bedeutet" oder einen (eigenweltlichen und mitweltlichen) „Sinn" hat – den Sinn der Arbeit, des Spiels, des Genusses, eines Etwas also, das sowohl der Eine als die Anderen, wenn auch „unausdrücklich", verstehen –, wohnt dem zeigenden Nehmen-bei-Etwas, dem zeigenden Hinweis, schon ein ausdrücklicher Sinn, eine *bestimmte*, nämlich räumliche Bedeutung inne, eine räumliche *Determination*. Insofern aber da, wo determinatio oder ausdrückliche Bestimmung ist, das Reich des Verstandes und der Vernunft, des eindeutig vernehmenden Ver-stehens beginnt, kann man tatsächlich mit F e u e r b a c h den Zeigefinger als den „Übergang" vom Nichts zum (vernünftigen) Sein bezeichnen. –

Da „die Hand" als „Zeigefinger" in die nächste Nähe der Sprache im Sinne des *nennenden Hinweises* tritt, werden wir das Zeigen bei Besprechung des Nennens wieder zu untersuchen haben.

---

[20] Derselbe a. a. O. I, 110 f.
[21] a. a. O. II, 2, 572.
[22] a. a. O. II, 2. 570–577.

Hier sei nur noch festgestellt, daß auch das Zeigen (oder Weisen) etwas dem Zugriff, der Handhabe und der ergriffenen Beute Entsprechendes aufweist (wie alles Nehmen-bei-etwas), nämlich erstens die Zeigehandlung oder den Zeigeakt, den *Hinweis*, zweitens die örtliche *Richtung*, an die sich das Zeigen *halten* kann, die Lage des zu Zeigenden, drittens den Gegenstand des Zeigens, das zeigend bei seiner Lage Genommene, das *Aufgezeigte* oder *Aufgewiesene*.

„Die Hand" geht nun aber, so wenig wie sie das einzige Vollzugsorgan des greiflichen Nehmens-bei-etwas ist, ihrerseits wiederum *keineswegs im Nehmen-bei-etwas auf*. „Existiert" der Mensch nämlich nicht mehr im Modus des Nehmens-bei-etwas, so hört die Hand auf, Organ, Instrument, Funktionsträger und Funktionsausüber zu sein [23]. Wir sagen dann etwa, statt eine Funktion auszuüben, *drücke* sie jetzt *etwas aus*, aus einem Funktionsorgan werde sie *„Ausdruck"* oder *Geste* (z. B. beschwörende, faszinierend-bannende [24], versöhnende, drohende Geste). Aber hievon gilt das Gleiche wie von der Funktion. Ausdruck (im Sinne von Geste) vermag die Hand nicht deswegen zu werden, weil und insofern der Mensch in oder mit ihr etwas „zum Ausdruck bringen" will, sondern weil das Menschsein *Mitsein ist*. Nur weil dem so ist, kann der Mensch überhaupt erst etwas zum Ausdruck bringen *wollen*.

Im liebenden Mit*einander*sein wiederum ist die Hand weder Organ, noch hat sie eine Funktion, noch „bringt sie etwas zum Ausdruck". Wenn ich dir, dem Freunde, „die Hand drücke" oder dich, die Geliebte, mit der Hand „liebkose", wenn du mir mein Leben „neu aus deinen Händen gibst" und ich „mein Schicksal in deine Hand lege", so handelt es sich hier, wie bei jeder „Liebesgestalt",

---

[23] *Der* existenzielle Grundzug des Menschseins wäre das Funktionsein nur dann, wenn man „den Menschen" mit *Bacon* „definieren" wollte als das Wesen, das nichts anderes *kann*, als Dinge im Raume einander zu nähern und von einander zu entfernen.

[24] Leopold Ziegler (vgl. Überlieferung 72 ff.) nennt mit Recht die Hand nicht nur die Mutter der Technik, sondern auch die Mutter der Magie und des magischen Rituals und weist hin auf ihre Beziehungen zum Tanz, zu den hieratischen Spielen, dem Drama, der Tragödie, dem Mimos. Man darf also über der Fascination durch die Hand die Fascination durch Auge und Wort nicht vergessen! – Daß die Beschwörung in das Gebiet der (suggerierenden) Geste gehört, die Liebkosung aber in das der (völlig unsuggestiven) Liebesgestalten, zeigt wiederum, daß Magie und Liebe einander ausschließen; erstere ist ein Modus des Nehmens-bei der schwachen Stelle oder der Leidenschaft (im Sinne der passion der Franzosen), gehört also ins Gebiet der Affektivität und Suggestibilität, letztere ist Leidenschaft in einem ganz anderen Sinne; kennt sie doch weder Macht, noch Absicht, noch List, noch überhaupt einen, der bei etwas *nimmt* oder sich bei etwas *nehmen läßt!*

und so auch beim Küssen, keineswegs um ein greifendes, begrenzendes oder „definitives" Nehmen-bei, sondern um eine, nie zu einem *Ende* gelangende, „grenzenlose" oder besser unendliche, also *nie definitive* „Bewegung der Näherung" [25], und zwar eine „Bewegung" „innerhalb" der überschwänglichen Räumlichkeit der Heimat. Hier ist keine Scheidung zwischen Ausdrückendem, Ausgedrücktem, Ausdruck und Ausdruckverstehendem – all diese Scheidungen sind erst in dem „Abstand" der bei etwas nehmenden Reflexion möglich –, sondern was hier *ist,* das ist das Dasein als Wirheit, das niemals nur „im Geiste" ist, um sich gelegentlich „auch" leiblich „auszudrücken", sondern zu dessen Sein das „Erscheinen" wesensmäßig gehört, bei dem also, wie bei der Schönheit, „Wesen und Erscheinung" eins sind.

Ferner gehört zur „Hand überhaupt" auch die Hand als *physiognomischer* Ausdruck; ist doch „die Hand überhaupt" nur ein Sonderkapitel aus dem Thema „der Mensch überhaupt". Die Hand als physiognomischer Ausdruck hat ihren ontologischen Ort weder im Miteinandersein und Mitsein überhaupt, noch im Sein bei der Welt, sondern, hegelisch [26] gesprochen, in der „Sprache des Individuums mit sich selbst". „Die Hand" ist hier *„die nichts vollbringende Bewegung und Form ... der Gestaltung* überhaupt", eben der Gestaltung im Sinne der „Sprache des Individuums mit sich selbst", anthropologisch ausgedrückt, der Gestaltung im Sinne der Selbstigung des Selbst. Nur auf Grund dieser anthropologischen Grundtatsache sind Chiromantik und Graphologie überhaupt möglich; d. h. nur weil ich mich-selbst in Form und Bewegung der Hand – nichts „vollbringend", sondern „nur" „gestaltend" – *bilde,* vermag der Andere in meiner Hand und Hand-schrift (mich-selbst) zu *lesen,* vermögen Hand und Handschrift lesbarer, d. h. physiognomischer Ausdruck meiner-selbst als *meines* Schicksals zu werden. So sehr das Mit-sich-selbst-sein „Niederschlag" des Miteinander-, und des Miteinander-seins ist, so wenig ist es als solches ein Mitsein, sondern eben Selbstsein. Und gerade weil dem so ist, vermagst Du und vermag ein Anderer – beide auf ihre Weise – in meiner Hand und meiner Schrift zu lesen, *wer* ich-selbst bin, *Du* in der Weise der „alles verstehenden", ins „Herz" schauenden Liebe, der Andere in der Weise der von außen nach innen dringenden, das Wesen nur an der Erscheinung habenden und erkennenden vorwissenschaftlichen oder wissenschaftlichen Technik. –

Unsere Ausführungen über die Hand hatten zugleich zum Ziel,

[25] Vgl. Erwin Straus, Vom Sinn der Sinne, 302.
[26] Vgl. ebd. 208.

zu zeigen, daß das, was die Einzelwissenschaften vom Menschen – Geschichte, Psychologie, Psychiatrie, Soziologie, Rechtswissenschaft, Biologie, Physiologie, Anatomie, Ethnographie, Paläontologie usw. – als einzelwissenschaftliche Fakta oder Tatsachen je nach Art ihrer wissenschaftlichen Dialektik aus dem Menschsein aussondern, sein letztes Verständnis, die Einsicht in seinen ursprünglichen Zusammenhang nur finden kann im Rückgang auf die ursprünglichen transzendentalen Bedeutungsrichtungen oder „Weisen des Transzendierens", in denen das Menschsein west und sich bewegt [27].

b) Das beißende Nehmen-bei-etwas, das Gebiß.

Viel näher an das Tiersein als die artikulierte Hand führt uns das viel geringer artikulierte Gebiß, die beißende Form des Nehmens-bei-etwas. Es gilt zu zeigen, daß wir auch diesen Modus des In-der-Welt-seins als Nehmen-bei-etwas zu verstehen haben, wenn ihn auch die Sprache hinsichtlich seiner einzelnen Strukturglieder in einer vom Greifen ziemlich verschiedenen Art zu benennen und nicht zu benennen gewußt hat. Für das Nehmen-bei mit den Zähnen als dem *Ge-biß* steht sprachlich das *Beißen* zur Verfügung. Dem Griff im Sinne des Zugriffs entspricht der *Biß*, während für den Griff im Sinne der Handhabe kein Ausdruck zu Gebote steht. Auch für das umweltliche Korrelat des Beißens überhaupt kennen wir keinen sprachlichen Ausdruck; denn die Ausdrücke bissig und Bissigkeit gelten nicht für das mit den Zähnen bei etwas Genommene, sondern für den, der gerne bei etwas mit den Zähnen nimmt, der gerne beißt. Anderseits wiederum fanden wir keinen sprachlichen Ausdruck für denjenigen, der gerne greift; denn Griffig und Griffigsein gehören, wie wir sahen, der reinen Objektsphäre des Greifens zu. Wir sehen auch hier, wie sehr die Sprache willkürlich dieses oder jenes Glied eines phänomenalen Strukturganzen bei der *Benennung* bevorzugt. Diese Willkür zeigt sich weiterhin darin, daß der deutsche Sprachgeist für das mit der Hand zu Greifende und mit der Hand Ergriffene kein Wort geschaffen hat, während er für das mit dem Ge-

[27] Wir bemerken aber schon hier, daß das Menschsein sich nicht in dem erschöpft, was „die *Wissenschaft*" aus ihm auszusondern und zu beschreiben vermag; müssen sich die Wissenschaften vom Menschen doch beschränken auf die im Transzendieren „intendierten" *Gegenständlichkeiten*, ja auf die *Vergegenständlichung* des Transzendierens selbst, auf *das* Denken, *das* Fühlen, *das* Wollen usw. Das Transzendieren im landläufigen Sinne findet aber seine Grenze einerseits an der *Liebe*, als einem „menschlichen", d. h. nicht auf Gegenständliches gerichteten Transzendieren, anderseits an der *Angst* als dem Gegensatz zur Transzendenz überhaupt, nämlich dem Stehen vor dem Nichts oder dem Unbedeutsamwerden der Weltlichkeit der Welt (vgl. hiezu unten p. 556).

biß zu Beißende, mit dem Gebiß Gebissene das Wort *Bissen* besitzt. Immerhin verbirgt sich hinter dieser Willkür doch auch wieder eine sachliche Notwendigkeit, insofern es zum Wesen des Beißens gehört, das Etwas, bei dem man beißt, von dem bei etwas Gebissenen – als Bissen – *ab*zubeißen, während das Greifen beim Griff das Gegriffene „intakt" läßt. Ein Sonderausdruck für das Ab-Gebissene drängt sich also der Sprache aus dem *Wesen* des Beißens auf. Für das Ab-Gegriffene scheint deswegen kein besonderes Wort „nötig", weil das Abgreifen das gegriffene Ding als Ganzes betrifft, es in der Ganzheit seiner „dinglichen" Bedeutungsstruktur beläßt, weil es hier also zu keiner „Zerreißung" dieser Struktur in ein „Ganzes und seine Teile" kommt.

Auch „das Gebiß" steht natürlich in einem Verweisungs- und Bedeutungszusammenhang, nämlich dem der Ernährung und Nahrungsbeschaffung. Das Womit, mit dem es bei der Ernährung seine Bewandtnis hat, und das wir deshalb Nahrung nennen, ist die Nahrungsaufnahme; mit dieser hat es ihre Bewandtnis bei Stillung des Nahrungsbedürfnisses; dieses ist umwillen der Erhaltung des Lebens, d. h. umwillen einer „lebenswichtigen" Möglichkeit des Menschseins. Da es sich hier um eine „lebenswichtige" Bedeutsamkeit handelt, sprechen wir von einer *vitalen* „Bedeutung". Doch damit nicht genug. „Nahrung" steht auch in einem komplexen mitweltlichen Verweisungszusammenhang: Nahrung verweist auf diejenigen, die sie erjagt, verkauft, gekauft, gebraucht, zubereitet haben, ferner auf die, die sie mitverzehren, auf die Tischgenossen, schließlich auf die, *für* die wir Nahrungssorgen haben oder die die Nahrungssorgen mit uns teilen usw. Vitale Bedeutungen beziehen sich beim Menschen, im Gegensatz zu den Tieren, also keineswegs *nur* auf den Einzelnen, vielmehr zeigen gerade sie auch die „vitale" *Angewiesenheit* des Einen auf die Andern [1].

c) Das „sinneswerkzeugliche" Nehmen-bei-etwas, das „Wahrnehmen"

Insofern nun alles Nehmen-bei ein spezieller Modus des alltäglichen, um*sichtigen* In-der-Welt-seins ist, bedarf es dazu der *Sichtmöglichkeit,* d. h. der Helle [1], keineswegs etwa nur um sich „im

---

[1] Diese Angewiesenheit kann sich natürlich auch im negativen Sinne „auswirken", so z. B. beim Aufenthalt in engem Raum mit vielen Andern, angefangen bei der schlechten Luft bis zu den Äußerungen der „Stacheldrahtkrankheit".

[1] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, 412.

Raum zu orientieren", sondern um überhaupt Raum gelichtet zu bekommen. Die enge psycho- und physiologische Aufeinanderangewiesenheit von Greifen und Spähen, Spähen und Greifen (wie natürlich auch von Greifen und Horchen), dieser ontische „Zusammenhang" ist der „tatsächliche" Ausdruck jener ontologischen Zusammengehörigkeit. Das Nehmen-bei als Modus des umsichtigen Besorgens „erfolgt" zumeist in einen gelichteten Horizont hinein, d. h. in eine dem *Auge* erschlossene Welt [2]. Diese Welt ist aber keineswegs der dreidimensionale Raum, sondern der (gelichtete oder sonstwie geöffnete) Werkraum, der Raum im Sinne der Räumlichkeit des Zuhandenen. Jedoch verhält es sich wieder keineswegs so, daß „das Auge" und „das Ohr" sich nur „passiv" verhielten, nur Eindrücke auf-nähmen, vielmehr sind auch sie – als Spähen und Horchen – bestimmte Weisen des Nehmens-bei. Sagen wir im Deutschen doch auch, daß wir etwas mit dem Auge oder Blick „erfassen" (= er-spähen) und kennt doch der Römer (z. B. Virgil, Cicero) die Wendung: *oculis prendere,* mit den Augen erreichen, erspähen, wahrnehmen, sehen. Und sagen wir nicht: ich habe ihn („schon von weitem") *an* seinem Gang (mit dem Auge) „erkannt", wie auch: ich habe ihn *an* seiner Stimme oder *an* seinem Schritt (mit dem Ohr), *an* seinem Geruch (mit der Nase), *an* seiner Kopfform (z. B. beim Blindekuhspiel, mit dem Getast) erkannt. *Auch das Erkennen von Jemandem oder Etwas an etwas ist nichts anderes als eine bestimmte Form des Nehmens-bei-etwas.* Damit ist gesagt, daß *allem* Nehmen-bei ein Grundzug menschlichen Seins zugehört, den die Psychologie – auch da, wo sie den unlöslichen Zusammenhang von „Wahrnehmung und Bewegung" eingesehen hat (Palagyi, Klages, Scheler, Erwin Straus, Révész und viele Andere) – allzu sehr aus der Struktur des bei etwas nehmenden In-der-Welt-seins herausgelöst und isoliert hat, nämlich das *Wahrnehmen.* Was wir wahr-nehmen, das sind „zunächst und zumeist" nicht Farben, Töne, Gerüche, Geschmacks- und Tasteindrücke, aber auch nicht Dinge oder Gegenstände, sondern Bedeutsamkeiten, die „uns auffallen", die wir *in-Acht-nehmen, be-achten* oder *ge-wahren.* Solche „Auffälligkeiten" sind, um nur einige Beispiele

[2] „Raum" kann freilich nicht nur durch Helle gelichtet und dann optisch „erfüllt", sondern auch durch Schall, sei es Geräusch, Ton oder Stimme, sowie durch Tastwiderstände „geöffnet" – gelichtet können wir hier nicht mehr sagen – und akustisch oder haptisch erfüllt werden. Das Nehmen-bei ist also nicht *nur* um*sichtig* im ursprünglichen Sprachsinne, sondern kann auch um*horchend* und um*fühlend* (auch um*schnuppernd)* sein. Wir wählen die *Umsichtigkeit* aber als Paradigma für alle Sinnessphären, ganz abgesehen von ihrer nun einmal feststehenden „intellektuellen" Bedeutung.

zu nennen, das Gesperrtsein des Bahnüberganges, das Surren eines Propellers, das Rollen eines Fasses, das Verstimmtsein eines Klaviers, das Auftauchen einer roten Mütze, eines Lichts im Dunkeln, die Veränderung der Mimik oder des Gesprächstons eines Mitmenschen, die Herablassung, Freundlichkeit, Kühle oder Zurückhaltung eines Andern, das Zunehmen oder Nachlassen unserer Kräfte, das Älterwerden, das gute oder schlechte Aussehen der Andern, das Abendwerden über den Feldern, das Nahen des Morgens am Himmel, das Verpestetsein der Luft, das Verbranntsein der Suppe, das Nichtnachgeben einer Türe, das Nichtpassen eines Schlüssels, die Vernachlässigung von Haus und Hof, das Steigen der Preise, Sinken der Kurse, usw. usw. Eben das Gewahren solcher „Auffälligkeiten" ist der ursprüngliche Sinn des Wahr-nehmens [3]). Dieser Sinn ist übrigens noch erhalten in Wendungen wie: er hat die Gefahr, die Lage oder Situation, er hat seinen Vorteil bei etwas, seine Interessen an etwas oder jemandem, seine Rechte an etwas oder auf jemanden *wahr-genommen,* womit wir überall ausdrücken, daß Einer „etwas" sowohl „ins Auge gefaßt", erspäht, erhorcht, gefühlt oder überhaupt ge-wahrt, als auch erkannt und be-wahrt hat. Erst auf dem Hintergrund des Wahrnehmens bestimmter Bedeutsamkeiten (Gefahren, „Vorteile", „Interessen") heben sich uns oder heben („greifen") wir einzelne Vorgänge, Gegenstände, Eigenschaften *an* dem Zuhandenen, Zusehenden, Zuhörenden heraus [4]. Die Experimentalpsychologie mit ihrer Einschränkung der „Versuchsperson" auf die künstlichen Bedingungen (Bedeutsamkeiten) des Laboratoriums und des Versuchs vermag uns daher keine Lehre der „lebendigen" Wahrnehmung überhaupt zu liefern, sondern nur einen auf die Bedeutsamkeit, das Interesse und den Vorteil der theoretisch-wissenschaftlichen *Aufgabe* oder *Instruktion* beschränkten Ausschnitt aus derselben. Infolgedessen bildet die Psychologie der experimentellen Wahrnehmung nur einen künstlichen Ausschnitt aus der Psychologie des Wahrnehmens überhaupt.

Im übrigen hat sich gerade auf dem Gebiete der Wahrnehmung,

---

[3] Nach Kluge handelt es sich hier um die germanische Wurzel *war* = achten-auf, sorgen-für, wozu mhd. war = Aufmerksamkeit. Wahrnehmen stammt aus dem mhd. *war nëmen,* ahd. wara nëman, eigentlich *Aufmerksamkeit, Rücksicht auf etwas* nehmen. Die germanische Wurzel war gilt mit Recht als urverwandt dem griechischen ὁράω, ich sehe. – Entgegen den Wortausdeutungen von Hegel (wahrnehmen = das Wahre nehmen) und von Rickert (= für wahr nehmen) müssen wir die logische Bedeutung *wahr* also ganz von dem ursprünglichen Sinn des Wahrnehmens fernhalten. Sehr deutlich ist dieser Sinn noch erhalten bei Luther, z. B. Nehmet wahr der Lilien auf dem Felde, wie sie ... usw.

[4] Vgl. unten pp. 517, 531.

wie die Geschichte der Psychologie zeigt, nichts mehr gerächt, als die mangelnde Scheidung innerhalb ihrer Struktur im Sinne des Nehmens-bei-etwas. Die Aequivokationen, dadurch bedingt, daß die Sprache sowohl den wahrnehmenden Zugriff, den „Akt" des Wahrnehmens, als auch das Etwas (die „Handhabe"), bei dem etwas oder jemand wahrgenommen wird, den Wahrnehmungs*inhalt,* als auch das bei etwas Wahrgenommene, den Wahrnehmungs*gegenstand,* als Wahrnehmung bezeichnet, waren das größte Hindernis für eine eigentliche Psychologie der Wahrnehmung. Dasselbe gilt von der „Vorstellung", für welchen Ausdruck H u s s e r l nicht weniger als elf verschiedene Bedeutungen nachgewiesen hat.

Jedoch muß gerade an dieser Stelle schon betont werden, daß der Aufweis der Struktur des Nehmens-bei-etwas auch im Wahrnehmen und Vorstellen keineswegs dahin mißverstanden werden darf, als „greife" „das Bewußtsein" im Wahrnehmungs- oder Vorstellungsakt gleichsam als geistiger Strahl oder Schlag in die „Außenwelt" hinein, um den Wahrnehmungs- oder Vorstellungsinhalt als „Beute" „ins Bewußtsein" wie in ein Gehäuse oder einen Behälter zurückzubringen! Damit teilte man eine, heute noch weit verbreitete, psychologische Irrlehre. Vielmehr gilt es einzusehen, daß Menschsein immer schon Draußensein, immer schon Bei-den-Dingen- (und Mitmenschen) sein, -gewesen-sein und -sein-werden bedeutet, daß es, als In-der-Welt-sein, immer schon räumlichend und zeitigend ist. Nichts anderes bedeutet ja die H e i d e g g e r sche Lehre der Zeitlichkeit als dem ἐκστατικόν schlechthin[5]. Wenn H e r d e r einmal[6] sagt: „das Gesicht wirft uns große Strecken weit aus uns hinaus", oder wenn P r o u s t einmal, gleichfalls auf einen sehr richtigen Tatbestand hinweisend, erklärt: „La meilleure part de notre mémoire est hors de nous", oder wenn wir sagen, daß die Zukunft „vor uns", die Vergangenheit „hinter uns" liegt, so müssen alle diese Redewendungen von einem außer, vor, hinter „uns" dahin umgewandelt werden, daß in ihnen das *ek-statische* Wesen der Transzendenz oder des In-der-Welt-seins, das *Je-schon-draußen-, voraus-, zurück-sein,* sprachlich und sachlich zum Ausdruck kommt, wie es in H e i d e g g e r s Sprache bereits der Fall ist. Da der *Ausdruck* Nehmen-bei-etwas jener psychologischen Irrlehre Vorschub leisten könnte, muß ausdrücklich erklärt

[5] Man vergegenwärtige sich noch einmal eindringlich die Ausführungen oben p. 54 f.

[6] Über den Ursprung der Sprache, Ausgew. Werke, Reclam, III, 646. (Wir zitieren auch im folgenden nach dieser Ausgabe.)

werden, daß das Nehmen-bei-etwas gerade *nicht* das Hinauslangen „des Bewußtseins", „des Ich" oder „Subjekts", „des Menschen" oder „Unserer" nach einer Beute „außerhalb unserer" und das Zurückbringen derselben „ins Bewußtsein" oder „in uns" zum Ausdruck bringen, sondern daß es ganz im Gegenteil zeigen soll, daß Menschsein (im Sinne der Sorge!) wesenhaft ein *sich-übersteigendes,* d. h. ein *In-Welt-sein* und erst auf diesem Grunde ein Welt-*haben* und Welt-*nehmen* ist, aus welchem In-sein Begriffe wie Ich, „Wir", Subjekt, „der Mensch", Bewußtsein, Organismus, Trieb nur *einseitige,* das In-Welt-sein künstlich und gefährlich zerreißende theoretische Abstraktionen sind.

Unsere Untersuchungen sollen gerade dazu beitragen, der Einsicht in das Irrige der Lehre von einem „weltlosen Subjekt", Bewußtsein oder „Ich", das als Träger. Gehäuse oder Behälter von Ereignissen oder Erlebnissen von der „Welt draußen", der Außenwelt, durch eine prinzipielle Wand getrennt ist, sollen dazu beitragen, der Einsicht in das Irrige dieser Lehre, die auch die Psychopathologie noch beherrscht, Bahn zu brechen [7]. Nehmen-bei-etwas bedeutet also nicht ein Aus-sich-zurückkehren mit dem Genommenen, sondern einen bestimmten Modus des In-der-Welt-seins, nämlich des Seins-bei-Zuhandenem, des Umgangs-mit-Zuhandenem. Das Zuhandene *gehört* – als Strukturglied des In-der-Welt-seins – immer schon zu einem In-der-Welt-Seienden. Der einzelne „Zugriff" des Nehmens-bei-etwas, sei er Griff, Biß, Hinweis, Wahrnehmung, Nennung, vermag nur zu determinieren oder zu bestimmen, *was* in dem „Kontinuum der Welt", wie Erwin Straus sich ausdrückt, gegriffen oder festgehalten, seligiert (Scheler) oder isoliert werden soll: im Kontinuum der Welt, im weltlichen Verweisungszusammenhang, verbleibt es gleichwohl; anderseits, und das ist die Hauptsache, *ist* dieser (weltliche) Verweisungszusammenhang immer *umwillen* des Daseins, ist er nicht „außerhalb" desselben und ohne dasselbe. Wie das Dasein je schon immer „draußen", ist die Welt je schon immer „drinnen", wenn man diese dem ontologischen Sachverhalt sehr inadäquate räumliche Sprache hier überhaupt noch gelten lassen will.

---

[7] Vgl. hiezu L. Binswanger, Geschehnis und Erlebnis, Mon.schr. f. Ps. u. Neur., Bd. 80, 1931, 243/73. Sehr aufschlußreiche Ausführungen über das Draußen und Drinnen, wenn auch beschränkt auf die „Empfindung", finden sich bei Erwin Straus, Vom Sinn der Sinne, 161–170.

d) Das mündliche Nehmen-bei-etwas, das sprachliche Benennen.

Mund ist wie *Maul* ein sehr vieldeutiger Ausdruck. Soweit er das Gebiß mitbedeutet, haben wir bereits davon gesprochen. Für das Ergreifen mit den Lippen haben wir den Ausdruck Schnappen-nach-etwas, Erschnappen; für das Festhalten mittels der Lippen steht nur ein Ausdruck zur Verfügung, wenn es in Verbindung mit Saugbewegungen geschieht, eben das Saugen. Haben wir somit kein eigenes Wort für das Ergreifen mit dem Mund, den mündlichen Zugriff, so haben wir ebenfalls keinen, der der Handhabe entspricht. Dem schönen Wort Griff steht das häßliche, unorganisch zusammengesetzte[1] Wort Mund-Stück gegenüber (Mundstück eines Saugapparates, der Pfeife, Flöte, Zigarette usw.), und für das umweltliche Korrelat des Greifens, die Griffigkeit, gibt es hier überhaupt keinen Ausdruck; denn der einzige sprachliche Ausdruck für das Korrelat des Ergreifens mit dem Mund auf der Objektseite, die Mundgerechtigkeit, findet nicht umweltliche, sondern nur mitweltliche Verwendung. Der Ausdruck „einem etwas mundgerecht machen" will nicht besagen, ein Ding geeignet machen dafür, daß der Andere es (in toto oder bei etwas) in den Mund zu nehmen vermag, sondern einen Sachverhalt sprachlich und sachlich so drehen und wenden, daß er dem Andern verständlich wird, ihm leichter „eingetrichtert" werden kann, oder auch, wie wir ebenfalls familiär sagen, daß er leichter von ihm gepackt („kapiert") oder „geschluckt" wird. Jedoch wird der letztere Ausdruck besonders da gebraucht, wo dem Mitmenschen ein, weniger für den Verstand als für das Gemüt „schwerverdaulicher" Sachverhalt mitgeteilt („eingeflößt") werden soll. Interessant ist im übrigen, daß das, was wir mundgerecht nennen, gar nicht durch den Mund, sondern durch das Ohr eingeht, ein möglicher Hinweis darauf, daß Mundgerechtigkeit sprachlich ursprünglich nur die Geeignetheit zum Nachsprechen („Nachplappern") bedeutet.

Damit sind wir bei derjenigen Bedeutung des Mundes angelangt, die die Sprache gemäß deren anthropologischer Bedeutsamkeit in erster Linie berücksichtigt hat, bei der *Mündlichkeit*. „Mündlichkeit", „mündlich" sind bekanntlich Ausdrücke für das, was wir physiologisch-anatomisch als die Zusammenarbeit des stimmlich-sprachlichen Gesamtapparates (Atmung, Kehlkopf, Mundhöhle, Gaumen, Zunge, Lippen, Zähne usw.) bezeichnen. Um diese „Zusammenarbeit" kümmert sich die Sprache natürlich nicht, ihr kommt es nur auf das anthropologische Wesen des Sprechens an; denn wo gesprochen wird, handelt es sich um *Menschen* (den Ausnahmefall des Papageis, der ja gar nicht spricht, sondern nachplappert,

---

[1] Wenigstens sofern damit das *für* den Mund bestimmte Stück (eines Dings) gemeint ist. Ganz anders, wenn das Wort Mundstück ein gutes „Stück Mund's" bedeutet, wie in der Wendung: sie hat ein gutes Mundstück. Diese Art der Wortzusammensetzung ist organisch und wirkt organisch. Man sieht, der Wortlaut allein entscheidet nicht für unser Sprachempfinden!

dürfen wir hier außer acht lassen). Da die Sprache im übrigen für die mündliche Verlautbarung eine Menge besonderer Wortgruppen hat – Sprechen, An-, Ab-, Aus-, Ver-Sprechen, Spruch, Sprache, Gespräch – Reden, Anreden, Verabreden, Zureden, Rede, Gerede – Sagen, Versagen, An-, Absagen, Sage, wozu noch alles kommt, was mit den Ausdrücken Wort – Antwort, Satz, Silbe, Laut, Erzählen, Berichten, Benachrichtigen, Mitteilen, Schwätzen, Schreien, Flüstern, Tuscheln, Schimpfen, Höhnen, Bitten, Flehen usw. zusammenhängt, wird die Bedeutung „mündlich" sehr restringiert und zwar auf den Gegensatz zu schriftlich [2].

Die sprachlichen Formen des um- und mitweltlichen Nehmens-bei-etwas sind, wie wir im weiteren Verlaufe dieser Untersuchungen sehen werden, sehr verschiedenartig und komplex. Hier kommt in erster Linie das Aussprechen in Betracht und zwar in der Form des „konkreten" *Be-Nennens*.

Daß das benennende Aus-Sprechen anthropologisch eine Form des Nehmens-bei-etwas ist, die dem Greifen, Erfassen und Anfassen mit der Hand genau entspricht, ist eine nicht nur dem Neurologen, sondern auch dem Juristen bekannte Tatsache. Wenn es schon dem Römer beim Eigentumserwerb einer *Sache* nicht genügte, sie bloß (abstrakt) zu nennen, d. h. sich nur mit Worten auf sie zu beziehen, sondern erforderlich erschien, sie zu *fassen* (vgl. oben p. 284), hätte er dann beim (mündlichen) Rechtsgeschäft „den Inhalt desselben nicht ebenfalls *fassen*, d. h. mit der Zunge fassen (lingua nuncupare) sollen?" Der sich diese Frage vorgelegt hat, war kein Geringerer als Ihering[3]. „Ein Wollen durch bloße Beziehung, durch abstrakte Erklärung des Beitritts, der Einwilligung usw. widerspricht ... aufs entschiedenste dem Geiste des älteren Rechts. So darf man rücksichtlich der *Stipulation* sicherlich annehmen, daß in alter Zeit nicht bloß der *Stipulant* den ganzen Inhalt derselben angeben, sondern auch der *Promittent* ihn wörtlich nachsprechen mußte." In diesem wörtlichen Nachsprechen erblickt Ihering also das eigentliche Greifen oder Fassen mit der Sprache, im Gegensatz zur „abstrakten", bloß bejahenden Zustimmung. Er stützt sich dabei auf die auch für den Psychopathologen sehr wichtigen Bemerkungen, die Christiansen anläßlich seiner Interpretation der römischen Stipulationsidee über die römische Sprache macht [4]: „Sie kennt gar keine abstrakte Bejahung. Statt der reinen

[2] Den anthropologisch besonders wichtigen Ausdruck *groß-mäulig* habe ich in meinen Studien Über Ideenflucht näher untersucht. Vgl. a. a. O. S. 115–120.

[3] Vgl. Geist des römischen Rechts, 6. u. 7. Aufl. II, 2, 595 f.

[4] J. Christiansen (d. Ältere). Institutionen des römischen Rechts, 308 ff. Zit. nach Ihering a. a. O. 557 f.

Antwort hat sie nur ein Antworten auf dieses Gefragte. Es wird in die Antwort mehr oder minder alles Gefragte wieder aufgenommen. Das ist so allgemein die Natur des konkreteren sinnlicheren und sinnigeren Bildungszustandes. Der Antwortende kann noch nicht nach-denken und nach-wollen, ohne nach-zu-sprechen, und hat die instinktmäßige Vorsicht, bei dieser Weise, die ihm dienlicher und sicherer ist, zu bleiben. Denn nur wenn das Gefragte nach-gesprochen ist, können beide Teile sicher sein, daß auch dasselbe gemeint ist." „Es ist einleuchtend, in welchem Grade die konkrete Bejahung größere Garantie des Einverständnisses und Ernstes gibt als die abstrakte. Es ist zwischen beiden in Hinsicht der Zuverlässigkeit ungefähr der Unterschied, wie ob man eine zu hebende Last mit dem bloßen Augenmaß probiert und approbiert oder sie wirklich auf die Schultern nimmt." Diese Unterscheidung zwischen „konkretem" und „abstraktem" Verhalten ist psychologisch tatsächlich von größter Bedeutung. Wie dem Rechts- und Sprachhistoriker, so ist sie ja auch dem „Völkerpsychologen", dem Psychiater und insbesondere dem Neurologen bekannt. Wir sprechen hier überall von dem Gegensatz zwischen einem „primitiven" und einem „höher entwickelten" oder „fortgeschritteneren" Stadium in der Geschichte der Menschheit wie der individuellen Person. Um uns der Ausdrucksweise Goldsteins zu bedienen [5], dem die Neurologie seit Hughlings Jackson das Beste auf diesem Gebiete verdankt, handelt es sich hier überall um den Unterschied zwischen dem *Handeln in der Welt* (Greifen) und dem *Haben einer uns gegenüberstehenden Welt* (Zeigen), kenntlich insbesondere an der Verschiedenheit des Verhaltens im und zum „Raum", anthropologisch gesprochen, an der Verschiedenheit der Räumlichungsweise. Was wir aber gerade hier lernen, ist die Einsicht, daß jene Unterscheidung auch auf geistigem Gebiet zu Recht besteht, in unserem Falle also in bezug auf den (geistigen) „Inhalt" eines Rechtsgeschäfts, allgemein gesprochen, auf ein bestimmtes Sinngebilde. Es ist sachlich-juristisch ein anderes, ob wir den Inhalt eines Rechtsgeschäfts, sprachlich nur darauf hinweisend oder hinzeigend, lediglich „abstrakt" nennen, ein anderes, ob wir ihn, ihn Wort für Wort aufgreifend oder ergreifend, vor- oder nach-sprechend „konkret" *be*-nennen. *Man sieht, daß sich hier eine besondere Art von Griffigkeit, die sprachlich-sinnhafte, „konstituiert" hat, und zwar auf Grund der Benennung durch das*

[5] Vgl. Über die Störungen des Gesamtverhaltens bei Hirngeschädigten, Mschr.Psychiatr. u. Neurol. 68; Über Zeigen und Greifen, Nervenarzt 4, sowie vor allem seine Aphasiearbeiten.

Wort. Dem „handlichen" Griff oder Handgriff des Zeugs entspricht hier der „mündliche" Griff, die Wortbezeichnung, dem handlichen Zugriff der mündliche Zugriff, das Aussprechen des Wortes (vor allem des Namens) von etwas oder jemandem. Die ungleich feinere, nuancierbarere Artikulierbarkeit dieses Modus' des Nehmens-bei-etwas hat ihm das Übergewicht über das handliche Greifen verliehen, ganz abgesehen von der ungleich leichteren und dauernderen Identifizierbarkeit und damit Objektivierbarkeit des wörtlichen Zugriffs, garantiert in erster Linie dadurch, daß das ausgesprochene Wort „zum eigenen Ohr zurückkehrt" [6]. *Noch* leichter indentifizierbar und objektivierbar ist die *Schrift.* Sie ist die komplexeste Form des Nehmens von etwas (oder von jemandem) bei etwas; sind hier doch sowohl Wort als Hand (und zwar sowohl als Werkzeug wie als physiognomische „Sprache"), als auch Auge und Ohr (beim Lesen und Hören der Schrift) „beteiligt".

Daß die *Nennung* von etwas, also die mündliche Verlautbarung oder das Aussprechen des Wortes oder Namens eines Dings (und einer Person oder eines Sachverhaltes) in nächster Nähe steht zum *Zeigen,* ist schon lange erkannt [7]. Nicht erst mit der Sprache, sondern schon mit dem Zeigen ist der Übergang vom „Handeln in der Welt" zu dem „Haben einer uns gegenüberstehenden Welt" vollzogen, so vorsichtig wir auch mit dieser Unterscheidung umgehen

---

[6] Vgl. W. v. Humboldt, Ges.Schr. VI (Akademieausgabe), 155: „indem in ihr (der Sprache) das geistige Streben sich Bahn durch die Lippen bricht, kehrt das Erzeugnis derselben zum eigenen Ohr zurück. Die Vorstellung wird also in wirkliche Objektivität hinüber versetzt, ohne damit der Subjektivität entzogen zu werden. Dies vermag nur die Sprache."

[7] Vgl. z.B. Rudolf Hildebrand: „Worte sind genau besehen wie ein Fingerzeigen des Sprechenden, um den Hörenden auf die Stelle hinzuweisen, wo er die Sache selber sehen kann. Man holt damit den andern in seinen Gedanken soweit herum und herbei auf den Standpunkt, von dem man die Sache sieht: nun sieh selber, dort steht's, hab ich recht?" a. a. O. 151. – Vgl. ferner Ernst Cassirer, Philosophie der symbol. Formen I, Die Sprache, 126 f., wo er in Anlehnung an Kluge und Curtius darauf hinweist, daß die indogermanischen Sprachen den Zusammenhang zwischen der „deiktischen" (= zeigenden oder weisenden) und der apodeiktischen (= beweisenden) Funktion noch darin zu bewahren scheinen, daß hier die Verba des Sagens großenteils auf die des Zeigens zurückgehen: ‚Dicere' stammt von derselben Wurzel, die im griechischen δείκνυμι, got. teihan, ga-teihan, ahd. zeigôn enthalten ist, wie griechisch φημί φάσκω auf eine Wurzel φα (Sanskr. bhà) zurückgeht, die ursprünglich das Leuchten und Scheinen, wie das Erscheinen-Machen bezeichnet. (Vgl. φαέθω, φῶς, φαίνω lat. fari, fateri usw.). Die enge anthropologische Zusammengehörigkeit von Zeigen und Aussprechen ist jedem wirklich Sprachkundigen vertraut. So spricht auch R. A. Schröder einmal von einem „deutenden Heben des Fingers" vonseiten der Sprache. (Vgl. die Aufsätze und Reden I, 440: „Wo sie [die Sprache] den Finger deutend hebt" ...)

müssen; denn so schwerwiegend sie in medizinisch-neurologischer Hinsicht (Klinik der Aphasie und vor allem der Apraxie), sowie in rechtshistorischer und völkerpsychologischer Hinsicht auch ist, *anthropologisch* bedeutet *beides In-der-Welt-sein* oder *Transzendenz.* Auch das „Haben einer uns gegenüberstehenden Welt" ist ein „Handeln in der Welt", ein Besorgen, nur auf einer anderen „Stufe". Entspricht doch die Goldsteinsche Formulierung durchaus der „Modifikation des umsichtigen Besorgens zum theoretischen Entdecken des innerweltlich Vorhandenen". Nicht um jene Formulierung in die Sprache Heideggers zu übersetzen, erwähnen wir diese Entsprechung, sondern um daran zu erinnern, daß es sich bei jenem Übergang lediglich um eine ontologisch-anthropologische Modifikation der einen und selben Struktur des In-der-Welt-seins handelt und keineswegs um eine Spaltung desselben in ein *„Subjekt"* und eine ihm *tatsächlich gegenüberstehende Welt.* Auch das „theoretische" Haben einer „Welt", von der reinen, d. h. von allem „praktischen Interesse" „gereinigten" Wahrnehmung bis zum Urteil bleibt ein Besorgen oder – *Handeln!* Und auch mit *diesem* Handeln, ja mit ihm erst recht, hat es wiederum keineswegs nur eine umweltliche und eigenweltliche Bewandtnis, sondern von Grund aus eine *mitweltliche.* Das hat schon das, immerhin komplizierte, Beispiel der Stipulation gezeigt; es tritt aber auch schon da zutage, wo der Zeigefinger „in Funktion tritt". Der großen anthropologischen Bedeutung der durchgängigen *mit*weltlichen Verflochtenheit des sogenannten „Habens einer gegenüberstehenden Welt" entsprechend, müssen wir schon hier noch näher auf sie eingehen.

Schon Herder hat das Zeigen neben das Erzählen gestellt: „Die Gegenwart *zeigt* man, das Vergangene muß man erzählen" [8]. *„Praeterita sind also die Wurzeln der Verborum,* aber Praeterita, die noch fast für die *Gegenwart* gelten" [9]. Richtig daran ist jedenfalls die Beschränkung des *Zeigens* auf die momentane Gegenwart.

Das „Wobei" des zeigenden Nehmens-bei-etwas ist kein „dauerndes", sondern ein durchaus „flüchtiges" *Merk-Mal,* und zwar, nach allem oben [10] Ausgeführten, ein Mal lediglich für die *Richtung,* in der das Sehen oder Spähen zu erfolgen hat, ein *Richt*-Mal also für das *Auge.* Dieses Mal hat keine andere „Bedeutung", als daß ein Anderer in der Richtung, wo einer mit dem Zeigefinger jetzt hinzeigt, die (jetzige, frühere oder spätere) *Lage* des gezeigten

---

[8] Über den Ursprung der Sprache. A. a. O. 658.

[9] Ebd. [10] p. 285.

Dings mit dem Auge erspähen kann. Dieses Richtmal ist insofern kein „dauerndes" Merk-Mal, als der ausgestreckte Zeigefinger nicht „ein für allemal" als „Zeichen für das Ding" fungiert, sondern nur für das Ding in seiner jeweiligen Lage, welche Lage auch wieder nur bestimmt ist „im Hinblick auf" den momentanen *Standpunkt* des *einen* Zeigenden und des oder der *Anderen,* denen gezeigt wird. Abgesehen davon kehrt, um wieder mit Humboldt zu sprechen, das „geistige Streben", indem es sich „Bahn" durch den ausgestreckten Zeigefinger „bricht", nicht als „Erzeugnis" (man müßte hier sagen: nicht als *Erzeignis*) zum Zeigenden zurück; haben wir hier doch keinerlei Gebilde, das dem Wort-*Laut* zu vergleichen wäre. Infolgedessen kann das Zeigen tatsächlich nicht „in wirkliche Objektivität" im Sinne Humboldts „hinüberversetzt" werden.

Ganz anders das Sprachzeichen: „Sobald der Mensch, durch welchen Gott oder Genius es geschehen sei, auf den Weg gebracht war, eine Sache als Merkmal sich anzueignen, und dem gefundenen Merkmale ein willkürliches Zeichen zu substituieren, d. h. sobald auch in den kleinsten Anfängen Sprache der Vernunft begann, sofort war er auf dem Wege zu allen Wissenschaften und Künsten. Denn was tut die menschliche Vernunft in Erfindung dieser, als bemerken und bezeichnen?" [11] Das Sprachzeichen ist also nicht nur flüchtiges *Be*merk-Mal, sondern ein Mal, das man sich „ein für allemal" *merken* kann, ein dauerndes oder eigentliches *Merk*-Mal. Es weist auf das Ding überhaupt, wo immer es sich befindet [12], „deutet", („weist") also nicht nur seine jeweilige Lage in bezug auf die jeweiligen eigen- und mitweltlichen Standpunkte, sondern „bedeutet", („be-weist") das Ding ein für allemal.

Das Merk-Mal ist jetzt Merk-Wort. Aber damit nicht genug. „Das erste *Merkmal,* das ich erfasse", sagt Herder [13], „ist *Merkwort* für mich, und wird Mitteilungswort für Andere". „Ich kann nicht den ersten menschlichen Gedanken denken, nicht das erste besonnene Urtheil reihen, ohne daß ich in meiner Seele dialogiere, oder zu dialogieren strebe; der erste menschliche Gedanke bereitet [bedeutet?] also seinem Wesen nach, mit andern dialogieren zu können." Diese Einsicht haben, wie wir noch hören werden, die Ro-

---

[11] Vgl. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, a. a. O. III, 239.

[12] Daß manche Sprachen besondere sprachliche „Lokalzeichen" kennen, daß die Bezeichnung für ein Ding z. B. anders lautet je nachdem, ob es zur Linken oder zur Rechten liegt usw., ändert hieran natürlich nichts und zeigt nur wieder deutlich die Verwandtschaft von Zeigen und Sprache.

[13] Ebd. 637.

mantiker von Fr. Schlegel bis Jean Paul weiter getragen und sie begegnet uns heute insbesondere bei Vossler wieder (vgl. unten p. 429 f.). Sie gehört zu den Grundeinsichten, die die Anthropologie Herder und der Romantik verdankt. Nietzsche ging dann noch weiter, aphoristisch andeutend, daß nicht nur die Sprache, sondern „Bewußtsein überhaupt" sich unter dem Druck des Mitteilungsbedürfnisses entwickelt habe: „Bewußtsein ist eigentlich nur ein Verbindungsnetz zwischen Mensch und Mensch" [14]. Freilich, anthropologisch fruchtbar wird dieser Gedanke erst, wenn man das Irrige des Ansatzes beim (einzelnen) „Menschen" durchschaut und überwindet, einsehend, daß der Ausgang vom Selbstbewußtsein und einem Verbindungsnetz, das die vereinzelten „Selbstbewußtseine", zu welchem horriblen Wort jener Ansatz unbedingt führen muß, ein anthropologisch durch nichts gerechtfertigter, ja anthropologisch völlig verkehrter „Ausgangspunkt" ist. Sprache ist nicht „die große Gesellerin der Menschen", wie selbst Herder sich noch ausdrückt, „Bewußtsein" ist nicht ein Verbindungsnetz *zwischen* Menschen, sondern nur *weil* Menschsein als verstehend-befindliches In-der-Welt-sein im Grunde seines Seins *dialogisches Sein, n*ämlich Mitsein, *ist,* ist Sprache und Gesellung, ist so etwas wie „Selbst-Bewußtsein", ist „Verbindung" durch Mitteilung und Gliederung dieser Verbindung in Rede und Gegenrede überhaupt *möglich* [15].

IV. Das mitweltliche Nehmen-bei-etwas.

Hat die Analyse des umweltlichen Nehmens-bei-etwas die durchgängige *mit*weltliche Verflochtenheit unseres umweltlichen Tuns und Trachtens gezeigt, so wird die Analyse des mitweltlichen Nehmens-bei-Etwas von der durchgängigen Möglichkeit der Ver*um*weltlichung der Mitwelt Kunde geben. Die Andern, das sind jetzt nicht mehr Diejenigen, auf die alle Umwelt als die stets Auch- und Mitdaseienden verweist, sondern Diejenigen, die aus diesem Hintergrund des Auch- und Mitdaseins hervorgezogen und ihrerseits bei etwas genommen werden. Bei diesem Hervorziehen büßen sie ihren mitweltlichen Charakter weitgehend ein; statt *in der Fürsorge* zu stehen, werden sie jetzt *Gegenstand* des Besorgens, „Jemand", mit dem Einer nicht nur wie mit Etwas um*geht,* sondern

[14] Vgl. Fröhliche Wissenschaft Nr. 354.
[15] Vgl. hiezu auch Heidegger, Sein und Zeit 160 ff.

auch um*springt*, nach dem Einer *greift*, auf den Einer *zeigt*, den Einer be*nennt*. Der Andere, das *bist* längst nicht mehr Du, das *ist* aber auch nicht mehr eine andere Existenz, sondern das *ist Er*, „*jene Person*", „Jemand", der diesen bestimmten Namen trägt oder so „*heißt*", der sich an diesem bestimmten Ort *befindet*, und der von dieser bestimmten Beschaffenheit („Griffigkeit") ist oder sich so „*verhält*".

Es kann uns daher keineswegs mehr überraschen, wenn wir sehen werden, daß die Struktur des mitweltlichen Nehmens-bei in nichts von der des umweltlichen Nehmens-bei abweicht [1]. Auch in ihr haben wir zu unterscheiden zwischen Greifen und Griffigkeit („Handlichkeit") und auf Grund von beiden zwischen bestimmten Zugriffen und bestimmten Griffen oder Handhaben. Auch das mitweltliche Nehmen-bei bewegt sich in der Seinssphäre der „Zuhandenheit", d. h. des alltäglichen Umgangs mit etwas im Sinne eines Zuhandenen oder „zur Hand" Seienden [2]. Sein Hauptcharakter ist daher wiederum der der „handlichen" *Nähe*. Diese Nähe ist also weder zu verwechseln mit der „unendlichen" oder unaufhörlichen Annäherung der Liebenden oder Freunde in der liebenden Wahrheit, also mit der Nähe im Sinne der Über-Räumlichung der Heimat, noch auch mit der Nähe des dreidimensionalen oder orientierten Raums. Sie „mehrt" sich also weder aus der Fülle der liebenden Einräumung, noch bemißt sie sich nach der Länge des Metermaßes, vielmehr bestimmt sie sich nach dem „umsichtig berechnenden Hantieren und Gebrauchen", mit andern Worten nach der *Zugänglichkeit*. Die Räumlichkeit des mitweltlichen Nehmens-bei ist wie die der umweltlichen demnach weder gekennzeichnet durch die Heimatlichkeit, noch durch die Dreidimensionalität, sondern durch die jeweilige Hingehörigkeit (an einen Platz in einer „Gegend"), d. h. durch die „bewandtnismäßige Zugehörigkeit zu einem Zeugganzen". Innerhalb dieser Zugänglichkeit und Hingehörigkeit des hantierenden Besorgens überhaupt spielt das Nehmen-bei aber insofern eine besondere Rolle, als *seine* Nähe *nicht nur* die (mögliche oder tatsächliche) Nähe der Greifbarkeit, des Zugriffs mit der Hand, sondern jeglichen „Zugriffs", auch des *zeigenden, wahrnehmenden, mündlichen, schriftlichen,*

[1] Schon dieser Umstand müßte uns darauf aufmerksam machen, daß zwischen Um*welt* und Mit*welt* keine ontologische Kluft besteht. Dabei ist aber immer festzuhalten, daß nicht nur die Mitwelt Seinszüge von der Umwelt, sondern umgekehrt auch die Umwelt Seinszüge von der Mitwelt erhält. Hingegen besteht eine solche „Kluft" zwischen Welt überhaupt (im Heideggerschen Sinne der Sorge) und Heimat im Sinne der Liebe.

[2] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit § 22.

erkennenden usw. Zugriffs ist. Die Nähe im Sinne des Nehmens-bei ist nicht nur die mögliche oder wirkliche Nähe des Greifens, Festhaltens, An-sich-Ziehens, sondern auch die des Wahrnehmens, Erkennens-an, des Belangens, Behaftens, „Festnagelns" oder „Ins-Garn-bekommens" und des Festhaltens in dieser jeweiligen „Distanz". Ob ich einen Krug beim Henkel oder einen Menschen beim Ohr nehme [3], auf ihn zeige oder ihn bloß in Acht nehme, ob ich meinen Vertragspartner bei seinem Wort behafte („belange", „festnagle"), mein „Opfer" an seiner schwachen Stelle ertappe, erkenne und ins Garn bekomme, ob Odysseus Nausikaa bittflehend „bei den Knien umfassen" will, oder sie mit Worten „bei ihrem jungfräulichen Selbstgefühl" nimmt, immer handelt es sich um die Möglichkeit oder Tatsächlichkeit des „Zugriffs" bei etwas. Die spezielle Nähe des mitweltlichen Nehmens-bei bestimmt sich also durch die Art und Weise der jeweiligen *Zugänglichkeit*. (Zugänglichkeit und deren Nähe überhaupt sind also, wir wiederholen, Modi der Räumlichkeit der Zuhandenheit und nicht des dreidimensionalen „Raumes"!) Die zeitlichen Charaktere jener Zugänglichkeit sind das Gegenwärtigen im speziellen Sinne des „Aufpassens" auf die Möglichkeiten des „Entschlüpfens". Die Zeitlichkeit des Nehmens-bei bestimmt sich also, mit einem Wort, durch die *Aufmerksamkeit*, und zwar die Aufmerksamkeit im Sinne des Sich-Merkens und Gewärtigens einer Bewandtnisganzheit vom Charakter der Zuhandenheit. Im Gegensatz zur Zeitlichkeit des liebenden Miteinanderseins sowohl als der Existenz, die mit der öffentlichen oder Weltzeit niemals zusammenfallen können, kommt es hier zu einem „Verfall" der ursprünglichen Zeitlichkeit an die Öffentlichkeit der *Welt*-Zeit (und zwar im speziellen Sinne der Werk-Zeit), so daß wir denjenigen Modus der Zeitlichkeit, den wir *Aufmerksamkeit* (im Sinne des gewärtigenden Sichmerkens einer bestimmten Bewandtnisganzheit) nennen, *auch* mit dem Chronometer messen, d. h. *auch* als datierbare öffentliche Zeit eines vorhandenen Jetzt-Flusses [4] – und nicht nur als durée vécue – bestimmen können. Die durée vécue, um weiter in der Sprache Bergsons zu reden, läßt sich hier *auch* als temps-espace [5] oder temps-homogène bestimmen, insofern die jeweilige Bewandtnisganzheit die existenzielle Zeitlichkeit in Anfang, „objektive", d. h.

[3] Οὖατα, Ohren, heißen bei Homer die Henkel der Krüge.

[4] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit § 79.

[5] Wir schließen uns im übrigen der Kritik Heideggers (a. a. O. 18, 333, 433), sowie auch derjenigen Simon Franks in La Connaissance et l'Etre, 260 ff., an der Lehre vom temps-espace als solcher und von der der durée vécue durchaus an.

öffentlich identifizierbare Zeitspanne, und Ende „einspannt" oder *determiniert*. Die Bewandtnisganzheit aber, die *für* sie aufgebrachte oder gelebte durée und die *von* ihr aufgezehrte oder verbrauchte Zeitspanne bezeichnen wir gewöhnlich mit dem *einen* Ausdruck *Handlung*.

Das mitweltliche Nehmen-bei unterscheidet sich nun von dem umweltlichen (trotz der sich stets gleichbleibenden allgemeinen Struktur) durch eine viel größere Breite und Variabilität der Bewandtnis-*Möglichkeiten*. Was wir (umweltliche) Dinghaftigkeit im Sinne der Zeughaftigkeit nennen, ist in seinen Möglichkeiten gegenüber der mitweltlichen Zeughaftigkeit beschränkt. Die Bewandtnis, die es mit einem bloßen Ding haben kann, ist zunächst sein *Widerstand*, d. h. der Umstand, daß es uns nicht entgegenkommt, sich unserm Zugriff nicht nähert, sondern unbeschadet seiner, sei es auch noch so „vollkommenen", Griffigkeit auf seinem Platze oder in seiner Bewegungsrichtung verharrt und unserm Zugriff widerstrebt. Physikalisch bezeichnen wir diesen anthropologischen Tatbestand als *Schwere* und als „Gesetz der *Trägheit*". Anderseits vermag das bloße Ding uns aber auch nicht zu entfliehen, sich unserem Zugriff nicht zu entziehen; denn wenn es uns auch Widerstand leistet oder sich von uns „fortbewegt", so sind dieser Widerstand und diese Bewegung in ihren Möglichkeiten doch übersehbar und daher in ihrer Tatsächlichkeit berechenbar. Den Umkreis dieser seiner Möglichkeiten bezeichnen wir bekanntlich als *Mechanismus*, den Umkreis dessen, was sich ihm blindlings unterwirft, mit anderen Worten dessen Sein sich im „Mechanischen" erschöpft, als körperliches Sein oder Körperding. Schon das Sein des pflanzlichen Dings erschöpft sich nicht mehr im Umkreis der Möglichkeiten von Schwere, Beharrung und Bewegung „im Weltraum", noch weniger das Sein des tierischen Dings und erst recht nicht das Sein des Menschendings. Je weiter wir hier von einer solchen Dingstufe zur andern fortschreiten, um so reicher und variabler an Möglichkeiten wird das jeweilige „Ding", schon rein *als* Gebrauchsding oder Zeug.

Wir sehen hier also ganz davon ab, was das Gebrauchsding jeweiliger Stufe „sonst noch" ist; jedoch begreifen wir schon jetzt, daß auch das „körperliche" Ding nicht nur vorhandenes Objekt und nicht nur zuhandenes Zeug ist, sondern seinerseits schon Subjektcharakter besitzt, zum mindesten Funktionsträger oder Funktionssubjekt[6] ist. Daß das Körperding Widerstand leistet, Schwere

[6] Vgl. hiezu Paul Häberlin, Der Gegenstand der Psychologie. 1921.

besitzt, beharrt usw. ist keineswegs eine rein bildliche Ausdrucksweise – das ist sie nur für die Physik –, denn wir dürfen niemals Passivität mit Objektsein, Aktivität mit Subjektsein gleichsetzen. Ob wir von der anthropologischen Analyse des Nehmens-bei oder – mit H ä b e r l i n – von der Wahrnehmungs- und Urteilsanalyse ausgehen, immer zeigt sich, daß nicht nur *der* „Andere als ich", sondern auch „*das* Andere als ich" – mit einem Wort *jedes Nicht-Ich* – als Subjekt aufgefaßt wird und daß es nur insofern, „weltlich" gesprochen, *wirklich* ist („Wirklich" stammt bekanntlich von Wirken).

Auch das Passivsein, die „Inertie", das bloße Widerstand-Leisten, ist ein „Wirken", ein Modus der „Aktivität". Nur auf Grund dieser durchgängigen Seinsverfassung *alles* Zeugseins ist es der Sprache möglich, zwischen dem umweltlichen und dem mitweltlichen Nehmen-bei *nicht* zu unterscheiden und beides mit ein- und demselben Ausdruck zu bezeichnen. Vergessen wir dabei aber niemals, daß es sich hier überall *nur* um das Sein als *Zeug*-sein, wenn auch im weitesten Sinne dessen, womit man umgeht, und um nichts anderes handelt!

a) Das Nehmen-beim-Oht.
Die Beeindruckbarkeit oder Impressionabilität.

Wir beginnen mit diesem Spezialfall des mitweltlichen Nehmens-bei, weil hier die Zugänglichkeit noch der „greiflichen" Zugänglichkeit des umweltlichen Nehmens-bei entspricht. Nimmt der Lehrer den unaufmerksamen Schüler beim Ohr, der Bauer den Apfeldieb beim Kragen oder bei den Haaren, der Schutzflehende den Angeflehten bei den Knien oder bei der Hand, nehmen Polizisten und Aufrührer, Ringkämpfer und Schwinger sich bei den Armen oder Beinen, den Schultern oder dem Nacken, den Hosen oder dem Gurt, so entsprechen hier alle Strukturglieder der Bewandtnisganzheit des Nehmens-bei denjenigen der *um*weltlichen Bewandtnisganzheit. Ob ich den Milchtopf über dem Feuer am Henkel nehme, *weil* die Milch zu sieden beginnt und überzulaufen droht, *um* ihm vom Feuer wegzunehmen und auf den Tisch zu stellen – eine Bewandtnisganzheit, die wir psychologisch nur mit mehreren Ausdrücken zugleich, etwa als Wahrnehmung einer Gefahr und als Vorbeugung eines Schadens usw. bezeichnen –, ob es sich um die Bewandtnisganzheit (den Bedeutungs- oder Verweisungszusammenhang) der *Aufmunterung* oder des *Befehls*, der *Ertappung*, *Drohung* oder *Bestrafung*, der *Bitte* oder des *Kampfes* handelt,

überall sind spezieller Zugriff und Griff, Griffigkeit und Handlichkeit überhaupt, allgemeine Raum- und Zeitcharaktere dieselben, nämlich diejenigen der Zuhandenheit in dem speziellen Sinne der Zugänglichkeit des greifenden Bei-etwas-Nehmens, Genommenwerdens und eventuell Wieder-nehmens. Alles das nennen wir eine (mit-weltliche) *Hand-lung*, d. i. ein mitweltliches Transzendieren „mit dem es eine *bestimmte Meinung* hat". Die Verschiedenheit zwischen dem umweltlichen und dem mitweltlichen Nehmen-bei besteht also keineswegs hinsichtlich ihrer allgemeinen anthropologischen Struktur, sondern nur hinsichtlich der „Meinung", die es mit ihnen hat, also hinsichtlich ihres Sinn- und Bedeutungszusammenhangs. Das Sich-Bemächtigen ist hier zwar immer noch ein Halten und Aufhalten in der Absicht des Gebrauchs und der Be- oder Verarbeitung, hingegen hat es mit dieser Absicht jeweils eine andere Meinung oder Bedeutung: die Meinung der erzieherischen, befehlenden, drohenden, strafenden, bittenden, kämpfenden „Bearbeitung". Für die Meinung, die es mit *diesem* Nehmen-bei ganz allgemein hat, besitzen wir wieder einen besonderen, aus der anthropologischen Sphäre der Anstrengung, Kraft- oder Gewaltanwendung einerseits, der Widerständigkeit und Nachgiebigkeit (also der „Konsistenz" [1]) anderseits stammenden Ausdruck: Wir sprechen jetzt von einem, ganz gleichgültig ob freundlichen oder feindlichen, *Druck*, von *Eindruck-machen* und *Beeindrucken*, faire une impression oder impressionner. Auf Grund dieser Meinung wird, ohne daß sich an der Struktur des Nehmens-bei als solcher dabei aber das Geringste ändert, der Zugriff zum *Eingriff*, der Griff oder die Handhabe zum *Eindruck*. „Das Ohr", bei dem der Lehrer den Schüler nimmt, *ist* ja keineswegs nur das von der Anatomie als "äußeres Ohr" bezeichnete, so und so konfigurierte knorpelige Organ, sondern die Eingriffs- und Eindrucksstätte für das Nehmen und Genommenwerden des Daseins als ent-zweiten, in der „Meinung" der Aufmunterung oder Zurechtweisung. In aufmunternder oder zurechtweisender Absicht *hält* sich der Lehrer *an* den „gewaltsamen" Eindruck, den das Beim-Ohr-genommen-werden auf den Schüler zu machen geeignet ist. Der Schüler hinwiederum *gibt* diesem Eindruck *nach* oder leistet ihm *Widerstand*.

Das Beeindrucken und Beeindruckbarsein beschränkt sich noch keineswegs auf das Menschsein, es ist keineswegs „konstitutiv" für dasselbe. Auch das Tier ist beeindruckbar. Wer oder was beeindruckbar ist, braucht also noch nicht *menschliche Person* zu sein; es muß

[1] Zur anthropologischen Bedeutung der Konsistenz vgl. meine Studien über Ideenflucht a. a. O. 58 ff., 193.

nur den Zu- und Eingriff (als Schmerz oder Berührung) *empfinden* oder, was schon eine höhere Seinsstufe bedeutet, *als Geste auffassen* können. Zu beiden „Eindrücken" ist „das Tier" imstande. Zu beidem gehört aber auch, daß der Beeindruckte sich den Eindruck *merken* (als *Merk-Mal* im Gedächtnis behalten) kann. Auch das gehört schon zur Verfassung des Tierseins. Wenn wir beim Tier aber von Dressur sprechen statt von Erziehung, so weist schon dies darauf hin, daß zur Erziehung noch etwas anderes gehört als Eindruckmachen und Eindrücke behalten, nämlich Liebe, Freundschaft und Autorität. Diese finden sich aber, wie wir wissen, nur im vollen Menschsein als der Möglichkeit des eigentlichen oder liebenden Miteinanderseins. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß Liebe und Freundschaft *an und für sich* irgend etwas mit dem Eindruckmachen gemein hätten; im Gegenteil, Liebe schließt jedes Nehmen-bei und so auch das Beeindrucken aus. Wo Liebende oder Freunde einander „Eindruck machen" wollen, sei es mit einem Geschenk oder einem „Liebesdienst" überhaupt oder mit einer bloßen Liebkosung, da haben Liebe und Freundschaft aufgehört zu sein, da sind sie ihrer „nicht mehr sicher". „Liebesdienst", Geschenk, Liebkosungen sind natürlich *auch* „Äußerungen" der Liebe als solcher, aber nur als „grenzenlose" Füllungen und Erfüllungen im Sinne der einräumenden Hingabe, als *Liebesgestalten* also, und nicht als „bestimmte", „determinierte", d. h. in gemeinsamem *Meinen* in ihrer jeweiligen *bestimmten* Meinung identifizierbare *Umgangs*-Formen. „Liebesgestalten" sind, eben als Gestalten der *Liebe, stets* „unbestimmt" und „unidentifizierbar"; „meint" doch Schenken in der Liebe zugleich Empfangen, Sich-Hingeben zugleich Sich-Bewahren, Obdach-gewähren zugleich Obdach-finden, Siegen zugleich Um-Schutz-flehen, Helfen zugleich Geholfen-bekommen, Freiheit zugleich Notwendigkeit, Ungebundenheit zugleich Gesetz (und umgekehrt). Bei den Umgangsformen, dem Nehmen des Andern bei etwas hingegen handelt es sich um „eindeutige", eben determinierte „Meinungen", hier ist Befehl Befehl, Kampf Kampf, Bitte Bitte, Gesetz Gesetz, eindeutig „identifizierbar" und in dieser Identifizierbarkeit ihren anthropologischen Sinn findend. Dem widerspricht keineswegs, daß liebende und freundschaftliche *Gesinnung* überhaupt das Nehmen-bei-etwas, etwa das Beeindrucken zu „fundieren" und es damit erst zur Erziehung oder Psychotherapie zu gestalten vermögen [2]. Hier treten Liebe und Freundschaft aber

[2] Daß zur Erziehung und Psychotherapie außer der Beeindruckung noch die sachliche oder technische *Belehrung* gehört (vgl. hiezu L. Binswanger, Über Psychotherapie, Der Nervenarzt 1935, H. 3), sei hier nur im Vorbeigehen erwähnt.

aus ihrer eigentlichen Heimat, dem rein liebenden Miteinandersein, heraus und „in den Dienst am" Mitmenschen.

Von größter Wichtigkeit ist es nun aber, auf denjenigen Unterschied zwischen dem umweltlichen und mitweltlichen Nehmen-bei zu achten, der sich, unbeschadet der Gleichheit der Gesamtstruktur des Nehmens-bei als solcher, daraus ergibt, daß dort Einer *Etwas* bei Etwas, hier aber Einer *einen Andern* bei Etwas nimmt. Zwar gehört überall jenes Bei in die Kategorie vom Ganzen und seinen Teilen [3]; aber wie verschieden gestaltet sich dieses Verhältnis auf beiden Gebieten: dort hatte oder bekam ich mit dem Teil auch das Ganze „in die Hand" und zwar auf Grund des durchaus eindeutigen Verhältnisses des Körperdings zu seinen Teilen. Hier ist das Verhältnis des Ganzen (als „des Anderen") zu seinen Teilen (als den Eindrücken) schon insofern nicht eindeutig, als es außer von mir durchaus auch von ihm „abhängt", ob und wie der Eindruck sich zum Ganzen verhalten wird, ob „das Ganze" ihn auf sich wirken läßt, sich ihn merkt und darnach handelt oder ob es ihn ablehnt, abschüttelt, vergißt oder ins Gegenteil verkehrt. Wir brauchen uns nicht erst an H e g e l s Spott über die „psychologische Notwendigkeit" zu erinnern [4], um einzusehen, daß wir hier außerhalb der mathematisch-mechanischen Rechnung und Berechnung und innerhalb einer ganz anderen Ordnungsweise stehen. Aber abgesehen davon ist auch das Teil-Ganzesverhältnis als solches von dem des Körperdings durchaus verschieden; denn was wir hier Ganzes nennen, ist ein „Lebewesen", ein tierischer oder menschlicher Jemand, also schon viel mehr als ein bloßes Funktionssubjekt, näm-

[3] Dieses Verhältnis natürlich nicht im „stückhaften" Sinne verstanden, aber auch nicht nur im Sinne der Gestalttheorie!

[4] Vgl. Phänomenologie des Geistes, Phil. Bibl. 114 2, 202 f.: „Da um dieser Freiheit willen die Wirklichkeit dieser gedoppelten Bedeutung fähig ist, so ist die Welt des Individuums nur aus diesem selbst zu begreifen, und der Einfluß der Wirklichkeit, welche als an und für sich seiend vorgestellt wird, auf das Individuum, erhält durch dieses absolut den entgegengesetzten Sinn, daß es entweder den Strom der einfließenden Wirklichkeit an ihm gewähren läßt, oder daß es ihn abbricht und verkehrt. Hierdurch aber *wird die psychologische Notwendigkeit ein so leeres Wort*, daß von dem, was diesen Einfluß soll gehabt haben, die absolute Möglichkeit vorhanden ist, daß es ihn auch hätte nicht haben können.

Es fällt hiermit das Sein hinweg, welches an und für sich wäre und die eine und zwar die allgemeine Seite eines Gesetzes ausmachen sollte. *Die Individualität ist, was ihre Welt als die ihrige ist;* sie selbst ist der Kreis ihres Tuns, worin sie sich als Wirklichkeit dargestellt hat und schlechthin nur Einheit des vorhandenen und des gemachten Seins: *eine Einheit, deren Seiten nicht, wie in der Vorstellung des psychologischen Gesetzes als an sich vorhandene Welt und als für sich seiende Individualität, auseinanderfallen;* oder wenn sie so jede für sich betrachtet wird, so ist keine Notwendigkeit und Gesetz ihrer Beziehung für einander vorhanden." (Hervorhebungen von mir!)

lich ein Erlebens- und Handlungssubjekt. Gerade deshalb, weil „das Ding" nur *Funktions*subjekt ist, vermögen wir es als bloßes *Etwas,* einzelne seiner Beschaffenheiten aber als *seine Teile* aufzufassen und zu bezeichnen. (Unbeschadet dieser Tatsache ist schon das Ding mehr als die Summe seiner Teile, eben Wirkungs-subjekt.) Handelt es sich aber um ein Erlebens- und Handlungssubjekt, so vermögen wir es schon nicht mehr als „Etwas" (Gleichbleibendes, Identisches) aufzufassen, aus dem wir identische, gleichbleibende Teile in einem sich gleichbleibenden Teil-Ganzes-Verhältnis auszusondern vermöchten. Das Teil-Ganzes-Verhältnis steht hier gleichsam in der Mitte zwischen dem liebenden Miteinandersein, wo es überhaupt keine Rolle spielt, und dem Dingsein, wo es eine *eindeutige* Rolle spielt. Da wir die Tatsache, daß sich „jemand" durch bestimmte Eindrücke „regelmäßig" auf bestimmte Weise beeindrucken läßt, als *Charaktereigenschaft* bezeichnen, stehen wir hier am Rande des (so sehr vagen) Bezirks der Charakterologie, eines Gebietes, das keinerlei Gesetze, sondern nur vage Erfahrungsregeln kennt. Schon deswegen hat Charakterologie daher keinen Zugang zu Liebe und Freundschaft, weil „der Charakter" (hier immer im formalen Sinne der Charakterologie, nicht im emphatisch-ethischen Sinne) nichts anderes ist als *Griffigkeit,* als das Korrelat des greifenden Nehmens-bei „auf seelischem Gebiet". „Charakter" (im genannten Sinne) ist der Ausdruck für die Zuhandenheit im Sinne der „greifbaren" oder „handgreiflichen" mitweltlichen Zu- und Umgänglichkeit, ist der Ausdruck für die Einschränkung des „schrankenlosen" (liebenden und freundschaftlichen) Miteinanderseins auf das bloße *Bei-etwas*-nehmen und Bei-etwas-zu-Nehmendem, mit *einem* Wort auf das „gesellschaftliche" Mitsein im Sinne des *Gegenüber-Seins* von Einem und Andern.

b) Das Nehmen- bei der „schwachen Stelle" (den Passionen oder Leidenschaften). – Die Beeinflußbarkeit (Suggestibilität) oder Affektivität.

Das alles wird noch deutlicher auf dem Gebiete des Nehmens-bei der „schwachen Stelle", des „prendre par la passion". Wie schon das umweltliche Nehmen-bei über die „handgreifliche" Nähe hinauszugehen vermag, insofern „die Hand" durch ein künstliches Werkzeug (Griff, Stock, Stange, Zange, Angel, Netz, Strick, Leimrute, Schlinge usw.) „verlängert" oder (Falle, Grube) ersetzt werden kann, so auch hier, jedoch mit dem Unterschied, daß das „Werkzeug" jetzt nicht mehr ein materielles Zeug, sondern eine kompli-

zierte Bewandtnisganzheit ist, die die Sprache folgerichtig wieder als Netz [1], Schlinge [2], Garn, Angel, Strick, Köder, Leim, Falle, Grube, Rechen [3] usw. bezeichnet (und deren extremste Formen die Intrige [Kabale] und die Erpressung sind). Alle jene Ausdrücke verraten ohne weiteres ihren Ursprung aus der Bewandtnisganzheit des Fischens und Jagens, nämlich aus dem *Fisch-, Vogel-* und *Wildfang*. Das zeigt, daß die Sprache der *Fischer, Vogelsteller* [4] und *Jäger* [5] in weitem Umfang, nämlich so weit das Nehmen bei der schwachen Stelle reicht, für die Sprache der „Gesellschaft" vorbildlich geworden ist. Sagen wir doch auch von einem Menschen, der uns ins Netz oder Garn geht, daß wir ihn wie einen Vogel „in die Hand bekommen" haben, von einem Menschen, der „nirgends zu fassen" ist, daß er „aalglatt" ist und uns immer wieder „entschlüpft". Daneben finden wir aber auch Ausdrücke aus der *Spielmanns*sprache. Auch diese beziehen sich ursprünglich auf das Tier. Nicht den Menschen, sondern das Tier hat der Mensch ursprünglich „nach seiner Pfeife tanzen" lassen. An das In-die-Gewalt-bekommen und Beherrschen durch Ton und Musikinstrument mag der „Rattenfänger von Hameln" erinnern. Häufig wird aber auch der Mensch mit einem Musikinstrument verglichen. So segnet bekanntlich H a m l e t den Mann, „des Blut und Urteil sich so gut vermischt, Daß er zur Pfeife nicht Fortunen dient, Den Ton zu spielen, den ihr Finger greift (III, 2)". Und den Höflingen wirft er wütend vor:

„Nun, seht Ihr, welch ein nichtswürdiges Ding Ihr aus mir macht? Ihr wollt auf mir spielen; Ihr stellt Euch, als kenntet Ihr meine Griffe; Ihr wollt in das Herz meines Geheimnisses dringen, Ihr wollt mich von meiner tiefsten Note bis zum Gipfel meiner Stimme hinauf prüfen: und in dem kleinen Instrument hier ist viel Musik, eine vortreffliche Stimme, dennoch könnt Ihr es nicht zum Sprechen bringen. Wetter! denkt Ihr,

---

[1] Vgl. das Gegenübersein von Hamlet und den Höflingen (III, 2): „Weswegen geht Ihr um mich herum, um meine Witterung zu bekommen, als wolltet Ihr mich in ein Netz treiben?"

[2] Vgl. Hamlet II, 2: „Das Schauspiel sei die Schlinge, in die den König sein Gewissen bringe!"

[3] Vgl. Wallensteins Tod IV, 1: „Der Rechen ist gefallen hinter ihm."

[4] Ein schönes Beispiel bei G o e t h e , Wilhelm Meisters Lehrjahre 1, 2: Die Alte suchte die Poesie ihrer Freundin ins gemeine Leben herabzulocken und „bediente sich dabei der guten Art, welche Vogelstellern zu gelingen pflegt, indem sie durch ein Pfeifchen die Töne derjenigen nachzuahmen suchen, welche sie bald und häufig in ihrem Garne zu sehen wünschen". Vgl. aber auch die Sprache der Bibel, z. B. Die Sprüche Salomos 6, 3: „So tue doch, mein Kind, also und errette dich; denn du bist deinem Nächsten in die Hände kommen." 5: „Errette dich wie ein Reh von der Hand und wie ein Vogel aus der Hand des Voglers."

[5] Vgl. auch den Ausdruck „von etwas Wind bekommen".

daß ich leichter zu spielen bin als eine Flöte? Nennt mich was für ein Instrument Ihr wollt, Ihr könnt mich zwar verstimmen, aber nicht auf mir spielen" (III, 2).

Ähnlich spricht aber auch wieder Jeremias Gotthelf: „Was ist unsere Rede anders als eine unsichtbare Hand, wunderbar und vielfach gefingert, mit welcher wir fahren über unserer Mitmenschen Gemüter. Und diese Gemüter sind die Instrumente, aus denen Töne quellen bei jeder Berührung, himmlische und himmelschreiende, eben je nach der Berührung. Jedes Instrument gibt einen anderen Ton, eine andere Antwort dem Finger, der darüber hinfährt, und wie die Harfe Wind und Wetter fühlen und je nach Regen oder Sonnenschein andere Töne geben soll, so gibt des Menschen Gemüt andere Töne des Morgens, andere des Abends, andere vor dem Essen, andere nach dem Essen, andere nach einem Glas Wasser, andere nach einem Glas Wein, andere nach jedem andern Gesicht, das man gesehen, andere nach jedem Blick, den eine Hausfrau in Küche und Keller getan oder gar auf eine Staubdecke, die nicht sein sollte und doch ist.

Das ist nun die unendliche, nie auszulernende Kunst, und Takt wird sie genannt, die Tasten der Gemüter immer so zu berühren, daß sie nicht gen Himmel schreien, nicht donnern, nicht toben, nicht züngeln spitzig und giftig, sondern fein manierlich aufquellen, wohllautend und schön tönend, in mannigfachen harmonischen Weisen sich ergehen und rührsam und wohltuend verklingen, so daß ein süßer Ton in der Seele nachklingt, wie, wenn Götter verschwinden, ein himmlischer Duft die Luft erfüllt, nach des Teufels Abgang aber ein bestialischer Gestank. Dieser Takt wird wie anderer Takt mehr angeboren als angelernt; aber wie alles auf Erden unvollkommen ist, so ist auch der noch nicht gefunden worden, der taktfest war auf jedem Instrument, dem es nicht entgegengixete und -gaxte, wenn er zur zartesten Melodie angesetzt zu haben glaubte. Es gibt musikalische Tölpel, die fahren mit ihren Fingern überall und zu jeder Stunde herum, und wie gräßlich es ihnen entgegenklingt, sie haben ihre Freude dran, wenn es nur klingt. Kunstverständige setzen mit großer Vorsicht sich hinter ein fremdes Instrument, und eines, von dem sie wissen, daß es verstimmt ist, lassen sie stehen, bis es anders gestimmt ist." (A. a. O. II. Teil, Erstes Kap.)

Wieder andere Wendungen sind der Sprache des Spiels überhaupt entnommen. So sagt Octavios „blindes Werkzeug" Butler von dem „großen Rechenkünstler" Wallenstein:

> „Die Menschen wußt er, gleich des Brettspiels Steinen,
> Nach seinem Zweck zu setzen und zu schieben,
> Nicht Anstand nahm er, andrer Ehr' und Würde
> Und guten Ruf zu würfeln und zu spielen."
>
> (Wallensteins Tod, IV, 8.)

Ferner finden wir hier Wendungen aus der Sprache des *Kriegshandwerks*[6]. Das Nehmen bei der „schwachen Stelle" hat ja offen-

[6] In seinem Buch L'amour et l'Occident hat Denis de Rougemont der „langage guerrier de l'amour" besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Gerade dieses Beispiel zeigt, wie wichtig und wertvoll die Untersuchung der Sprache –

bar das Nehmen einer feindlichen Position oder Festung zum Vorbild; und wie von der genommenen Festung sagen wir von dem verführten Mädchen, daß es „gefallen" ist.

Die „schwache Stelle" – le faible der Franzosen – darf nun aber keineswegs moralistisch, d. h. im Sinne einer „moralischen Schwäche" aufgefaßt werden. Unsere Untersuchungen bewegen sich, als anthropologische, durchaus jenseits von Gut und Böse! Das „Gewissen", das den König „in die Schlinge bringen" soll (vgl. oben p. 309[2]) ist ja gerade der „moralische Faktor" selbst und auch Butlers maßlose Empfindlichkeit gegenüber „Verachtung", die Octavio so geschickt auszunützen versteht, kann man nicht ohne weiteres als „moralische Schwäche" bezeichnen. Ob die schwache Stelle moralisch hoch- oder minderwertig ist, hängt ganz von der Art der Passion oder Leidenschaft ab, bei der ein Mensch zu nehmen ist, also von Gesichtspunkten, die gänzlich außerhalb der Struktur des Nehmens-bei als solchen liegen. Bedienen sich doch nicht nur der Intrigant, sondern der Erzieher sowohl wie jeder „wohlmeinende" Menschenlenker mit Vorliebe gerade des „Ehrenstandpunktes", des point d'honneur [7], um den zu Lenkenden dahin zu bringen, wo sie ihn haben wollen. So berichtet bekanntlich B i s m a r c k [8], wie er während des Verfassungsstreites den gesunkenen Mut des Königs dadurch wieder zu heben wußte, daß er ihn „bei dem Porte-épée" faßte, ihn bittend, „seine Stellung unter dem Gesichtspunkt der Offiziersehre" zu betrachten, ihn damit „auf einen seinem ganzen Gedankengang vertrauten Weg" stellend [9].

Gerade dieses Beispiel zeigt, daß es sich hier nicht nur um Formen des „Gegenüberseins" im Sinne der „Griffe und Kniffe" der

---

im Sinne der „Sprachwendungen" – für die Abgrenzung und das Verständnis anthropologischer Wesensformen ist; denn die Beispiele des Autors – faire le siège de sa dame, livrer d'amoureux assauts, serrer de près, poursuivre, chercher à vaincre, tourner par surprise, se rendre, la défaite, preuve de la vaillance etc. – zeigen aufs deutlichste, daß es sich hier um das Wesen der Verführung im Sinne der amour-passion handelt und zwar in einer bestimmten kulturellen und literarischen Form, nämlich der des amour courtois. Nichts kann deutlicher den himmelweiten Unterschied zwischen *dieser* „Liebe" und der Liebes-*Leidenschaft* überhaupt und der wahren *Liebe* zeigen, als der Vergleich zwischen dieser kriegshandwerklichen Sprache und der „Sprache" der wahren Liebe. Vgl. Erstes Kap. 185 ff.

[7] Einen „beim Punt'n'öri nehmen" ist eine uns geläufige Wendung.

[8] Vgl. Gedanken und Erinnerungen, Schluß des 12. Kap.

[9] Die Wendung, einen auf einen ihm vertrauten Weg stellen, zeigt wiederum sehr deutlich den ursprünglichen „Dislokalisationscharakter" des Nehmens-bei: es hält den Andern deswegen an oder auf, um ihn an den Ort zu stellen, wo man ihn haben will. –

Intrige oder Kabale, der List und des Betrugs, der Verführung und Verblendung handelt, sondern überhaupt um solche der „kühlen" Berechnung, die im übrigen durchaus mit Achtung und Verehrung „verbunden" sein oder geradezu in deren Dienst stehen können. An Stelle der Liebe tritt hier aber überall die Klugheit und Geschicklichkeit (im Sinne Kants, vgl. unten p. 320), d. h. „theoretische" Umsicht, Übersicht und Überlegung, sei es der Führung und Erziehung, sei es der List und Gewalt, an Stelle des Liebenden tritt entweder der „besorgte" und fürsorgliche Menschenlenker oder der „Ränkespinner", Zyniker und „brutale Machtmensch". An Stelle des Geliebten tritt ebenso „das arme Opfer", der „Blinde" oder „Verblendete", der „Dumme", „Weltfremde", der „Tor", wie der „Weltunerfahrene", einer Situation „nicht Gewachsene" oder Verzagte. Hier handelt es sich überall um den, dem es *gegenüber dem Andern,* d. h. also immer *relativ,* an Umsicht, Übersicht und Überlegung gebricht, der die Falle, das Netz, die Absicht nicht zu *sehen* vermag, „blindlings" dem Andern „in den Rachen läuft" oder sich „naiv" von ihm führen läßt. Blind oder naiv in diesem Sinne ist das Tier, das Kind, der „Zögling", also alles, was sich bei etwas *ziehen* oder *greifen* läßt, was „Griffe" bietet, die sich berechnen, lernen und zu *Fertigkeiten* ausbilden lassen, oder dessen „Gestalt" überhaupt sich für den Zugriff oder Zug „eignet". Dem Henkel des Kochtopfes, dem „Ohr", „Wickel" oder „Kragen", der „Unvernunft" des Tieres entsprechen hier also die „schwache Stelle", die „Leidenschaft" oder „la passion": „Les hommes ont beau dire", heißt es in den von Nietzsche so hoch geschätzten Dialogues des Morts von Fontenelle, *„quand on les prend par les passions, on les mène où l'on veut"*. Zugleich wird hier das Geheimnis dieses *prendre-par* offen ausgesprochen. „Qu'on me fasse revivre et qu'on me donne l'homme le plus impérieux je ferai de lui tout ce qu'il me plaira, pourvu que j'ai *beaucoup d'esprit, assez de beauté et peu d'amour*" [10]. Anstelle des „Greiforgans", des „beseelten Werkzeugs" Hand, tritt hier das viel komplexere beseelte Werkzeug „verführerisches Weib". Der Mensch macht hier aus sich selbst ein Werkzeug oder Organ, macht sich selbst *zum* Werkzeug oder Organ, das mit tausend „Fingern" (Blicken, Haltungen, Gesten, Worten, „Griffen und Kniffen") nach seinem „Opfer" zielt, seine schwache Stelle ausspäht und ausnützt, um es *an* derselben – nämlich *da, wo* es eine Handhabe bietet – zu nehmen und zu greifen, um „nach Belieben" damit zu verfahren, es *dahin* zu bringen oder

[10] Dial. III, 5. Hervorhebungen von mir.

zu stellen, *wo* er es „haben will" [11], um damit und daraus zu machen, was „ihm gefällt": „Gebt mir den Mann, den seine *Leidenschaft* nicht macht zum *Sklaven!*" Die Struktur des Ergreifens des Kochtopfes beim Henkel ist hier durchaus erhalten. Glauben wir doch nicht mehr mit dem Positivismus, der naturwissenschaftlichen Psychologie, der Physiologie und Anatomie, daß das Ergreifen eines Gegenstandes an seinem Griff als eine von einer „Zielvorstellung" geleitete oder beherrschte „Summe von Greifbewegungen" aufgefaßt und „erklärt" werden kann! Auch dieses Greifen schon war einmal eine *Kunst,* so sehr der Erwachsene das auch vergißt; jedoch erinnert er sich, daß das Greifen der Tasten des Klaviers und der Griffe der Violine eine „Kunst" ist, d. h. eine von einer ganz bestimmten Umsicht, Übersicht und Überlegung eingeleitete und gelernte „Instrumentalisierung" des ganzen Menschen, von welcher Instrumentalisierung die „Fingerfertigkeit" nur eine besondere peripherische Spezialisierung darstellt. Nicht anders verhält es sich mit der Kunst des Fischens, Jagens, Fallenstellens, Lokkens und Fangens; auch sie setzt ein Wissen und Können innerhalb eines bestimmten „apriorischen" Weltentwurfs voraus, eines Weltentwurfs, dessen *Umwillen* wir zu erblicken haben in bestimmten Bedürfnissen, Notlagen, Machtansprüchen des Menschseins, dessen „Welt" in einer Bewandtnisganzheit vom Charakter des Fanges usw., dessen In-Sein in einer bestimmten Weise des Nehmens-bei-etwas (des Fangens usw.). Der Räumlichungsmodus dieses Weltentwurfs ist gekennzeichnet im allgemeinen durch die Zeug- und Werkräumlichkeit (Zuhandenheit), im speziellen durch die jeweilige *Zugänglichkeit.* Und *nur deswegen,* weil es sich hier *überall* um einen und denselben *Weltentwurf* handelt, vermag die *Sprache* sich überall *derselben* Ausdrücke zu bedienen und sich mittels ihrer *verständlich* zu machen, ganz gleichgültig, ob es sich um das umweltlich-sachliche, umweltlich-tierische oder mitweltliche Nehmen-bei handelt. „Pour vivre dans le monde", sagt Rousseau im vierten Buch seines Emile [12], „il faut savoir traiter avec les hommes, il faut connaître les *instruments* qui *donnent prise* sur eux; il faut calculer l'action et réaction de *l'intérêt* particulier dans

[11] Nur für diesen Menschen (= Werkzeug) paßt die Baconsche Definition (vgl. oben p. 286).

[12] Oeuvres comp. (Dupont) III, 464. Hervorhebungen im Druck von mir. – Es ist kein Zufall, daß wir die Beispiele für das Nehmen-bei-der-schwachen-Stelle am häufigsten im XVIII. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Aufklärung, finden und hier wieder bei den Franzosen. Hat doch die Rationalisierung des mitweltlichen Umgangs oder Verkehrs, des vivre dans le monde, des aller dans le monde, des traiter avec le monde, des manier le monde etc. hier ihre virtuoseste Form gefunden, *sogar* bei Rousseau!

la société civile, et prévoir si juste les événements, qu'on soit rarement trompé dans ses entreprises, ou qu'on ait du moins toujours pris les *meilleurs moyens* pour réussir". Hier finden wir das Wissen von den „Werkzeugen", mittels derer man über die Menschen Gewalt erlangen und sie in seine Gewalt bringen kann, das – „machiavellistische" – Wissen von der Handhabe (dem „Interesse"), bei der man sie greifen und ergreifen kann, aber auch das Wissen von der geistigen Atmosphäre oder Gestimmtheit, in welcher dieses greifende Nehmen erfolgt. Wie Fontenelles Weltdame es aussprach, gehört zu dieser Gestimmtheit möglichst wenig – in unserm Sinne: *keine* – Liebe, dafür um so mehr „berechnende" Instrumentalisierung der ganzen Existenz, Instrumentalisierung nicht nur im Sinne der Berechnung der Möglichkeiten auf Seiten des Gegenüber, sondern auch auf der eigenen Seite, also die berechnende In-Dienst-Stellung der eigenen Möglichkeiten „für die Zwecke" der Führung und, als Spezialfall dieser Berechnung, die *Ver*stellung zum Zwecke der *Ver*führung.

Diese Instrumentalisierung ist nur eine besondere – anthropologische – Form der *Rationalisierung,* wie Max Weber[13] sie so präzis definiert hat, nämlich der „methodischen Erreichung eines bestimmten gegebenen praktischen Zieles durch immer präzisere Berechnung der adäquaten Mittel".

Es handelt sich hier also um die geistige Atmosphäre der kleinen und großen *Politik* im Sinne Machiavellis und der von ihm und der Renaissance überhaupt inaugurierten wissenschaftlichen, künstlerischen und politischen Menschenbetrachtung („Affekten"- und „Trieb"-Lehre) eines Descartes, Hobbes und Spinoza[14] bis hinauf zu Freud, eines Marlowe und Shakespeare bis hinauf zu Schiller, Kleist oder Hebbel, eines Richelieu bis hinauf zu unseren Tagen.

Wie der „Mathematiker" Bacon das Menschsein auf ein bloßes Ausrichten und Entfernen im dreidimensionalen „Raum", also auf Lokalisation und Dislokalisation, reduziert, „sich selbst" aber – als den diese Reduktion vornehmenden Menschen – dabei völlig vergißt,

---

[13] Ges. Aufs. zur Religionssoziologie I, 226.

[14] Vgl. Dilthey, Ges. Schr. II. – Wenn D. mit Recht bemerkt, Machiavelli habe „das politische Denken auf seine anthropologischen Prinzipien gegründet", so macht doch erst die Aufhellung der Struktur des Nehmens-bei diese Prinzipien anthropologisch durchsichtig. – Wir sind uns im übrigen bewußt, daß sich der Name Machiavelli und der Ausdruck machiavellistisch (= zynisch-opportunistisch) keineswegs decken! Vgl. hiezu auch Alfred v. Martin, Peripetien in der seelischen Entwicklung der Renaissance, Petrarca und Machiavelli. Deutsche Vierteljahrsschr. f. Lit.wiss. u. Geistesgesch. V, 469/79.

so reduziert die rein gesellschaftliche, die Struktur des Nehmens der Andern bei ihrer schwachen Stelle (der Passion, dem Interesse, Affekt oder Trieb) *verabsolutierende* Menschenbetrachtung das Menschsein auf ein Sein im Sinne der Zuhandenheit, „den Menschen" aber – rein objektivierend – auf ein *zuhandenes Zeug* mit (latent oder manifest) vorhandenen Eigenschaften; sie läßt ihn aufgehen in der blinden, sich einfangen lassenden Animalität oder Triebhaftigkeit, im Instrument-sein, d. h. im berechenbaren und beherrschbaren Mechanismus, und im *Haben* von „greifbaren" Eigenschaften, d. h. in der *Gleichförmigkeit* [15] einer „Natur" oder

---

[15] Vgl. Fontenelle, Dial. II, 3: „Les habits changent; mais ce n'est pas à dire que la figure des corps change aussi. La politesse ou la grossièreté, la science ou l'ignorance, le plus ou moins d'une certaine naiveté, le génie sérieux ou badin, ce ne sont là que les dehors de l'homme et tout cela change; mais le cœur ne change point, et *tout l'homme est dans le cœur*. On est ignorant dans un siècle, mais *la mode d'être désintéressé ne viendra point*." Unter cœur darf hier also gerade nicht so etwas wie le cœur Pascals verstanden werden, sondern, wie aus dem Text hervorgeht, das Interesse oder die Interessiertheit. – Der kühle Verstandesmensch der französischen Aufklärung und Popularisator Descartes' ist hier nur der Nachfolger Machiavellis. Vgl. Dilthey a. a. O. 29 f.: „In Machiavelli wird *der praktische Verstand als Logik der Geschäfte*, Beobachtung, Induktion, Vergleichung, Generalisation am Stoffe des Lebens und der Historie, mit seiner instinktiven unmethodischen Kraft, mit seinem Abscheu gegen Deduktionen sich *seiner Souveränität bewußt;* nicht nur auf dem Gebiet der Geschäfte, sondern auch auf dem der Wissenschaft. Nun ist eine völlige Verweltlichung der Moral und Politik ohne Rückhalt und Hintertüren da. In diesem, zwischen der Geschäftsroutine der Zeit und dem Studium der Alten geteilten italienischen Kopfe *entsteht die Willensmacht des römischen Wesens neu*, welcher das Ziel des Lebens Herrschaft, diese ein Kalkül des Verstandes und alle Kultur, Priester, Tempel, Wissen, Dichtung, Sinnesleben nur Mittel und Komplemente dieses Imperatorenwillens sind." „Sein Grundgedanke ist die *Gleichförmigkeit der Menschennatur*. Wir können uns nicht ändern, sondern müssen dem nachgeben, wozu unsre Natur neigt (Discorsi III, 9). ‚Um vorauszusehen, was sein wird, muß man betrachten, was gewesen ist. Denn die handelnden Personen auf der großen Bühne der Welt, die Menschen, haben stets dieselben Leidenschaften, und so muß dieselbe Ursache stets dieselbe Wirkung hervorbringen' (Disc. III, 43). Hierauf beruht die *Möglichkeit der politischen Wissenschaft*, der Voraussage der Zukunft und der Benutzung der Historie (Disc. I, 39). ‚Es ist in der Welt immer gleichförmig zugegangen, und ebensoviel Gutes wie Schlimmes in ihr gewesen, nur nach den Zeiten verschieden auf die Landschaften verteilt.' " „Er gehört zu denen, welche im 16. Jahrhundert auf Grund des Satzes von der Gleichförmigkeit der Menschen in allen Zeitaltern die Ableitung eines natürlichen Systems der Kulturformen aus der Natur des Menschen vorbereitet haben." „Die Gesellschaft ein Triebmechanismus, das Spiel der Affekte berechenbar, weil die Menschennatur immer dieselbe ist, das Prinzip von Moral, Recht und Religion nur in dem Intellekt, welcher aus den Wohlfahrtsinteressen die Grundgesetze des Zusammenlebens ableitet, moralische Autonomie nirgends: in einer solchen Welt gibt es nur *ein* wahrhaft *schöpferisches Vermögen*, den Herrscherwillen, welcher diese der Rechnung unterwerfende Welt nach den Prinzipien der Staatsweisheit, wie sie aus dem Spiel der Affekte in der Gesellschaft folgen, ausrechnet und Affekte *durch stärkere Affekte*, die er ins Spiel bringt, zusammenzwingt" (32 f.).

eines „Charakters". Alles zusammen bildet als „charakterliche" Greifbarkeit, Griffigkeit oder Handlichkeit nur den weltlichen Pol des fischenden, fangenden und spielenden gesellschaftlich-politischen In-der-Welt-seins als des Nehmens-bei der schwachen Stelle, Passion oder „Leidenschaft" und seiner speziellen Zugriffe („Techniken" oder „Praktiken"). Das Ganze dieser Struktur bezeichnen wir als die gesellschaftlich-politische *Instrumentalisierung* („Verwerkzeuglichung") des Menschseins. In ihr haben wir den Gegenpol zu erblicken nicht nur der *Liebe*, sondern auch der *Geschichte* [16]. Ihren Triumph, ihr Virtuosentum, hat diese Instrumentalisierung des Menschen gefeiert in der „Lebenserscheinung" oder „Seelenverfassung" [17] des *Positivismus*. –

Bezeichnen wir das „Nehmen beim Ohr", welcher Ausdruck, wie alle Titel für die speziellen Formen des Nehmens-bei, immer nur *paradigmatisch* zu verstehen ist, als *Beeindrucken*, den Zugriff als Eingriff, die Handlichkeit oder Griffigkeit überhaupt als Beeindruckbarkeit, die einzelnen Handhaben als Eindrücke, so bezeichnen wir das Nehmen-bei der schwachen Stelle als *Beeinflussen* und *Suggerieren*, mit einem Wort als *Affizieren;* den Zu- oder Eingriff nennen wir hier *Einfluß*, die Griffigkeit überhaupt *Beeinflußbarkeit, Suggestibilität* oder *Affizierbarkeit*, die einzelne Handhabe, bei der wir den Menschen derart nehmen können, bezeichnen wir als *Affekt*. Was wir „Leidenschaft", Affekt, Interesse, Interessiertheit, Trieb, Triebhaftigkeit nennen, hat seinen Ursprung also im gesellschaftlichen Mitsein als dem auf das Nehmen und Genommenwerden bei etwas beschränkte Gegenübersein (von Einem und Anderen, wie von Einem und einem-selbst).

Nicht „in der Seele", „im psychophysischen Organismus", „im Gehirn" also, ist „der Affekt" zu suchen – hier sucht und beschreibt ihn nur der „lebensferne" Spezialwissenschaftler –, sondern im Nehmen-bei, in demjenigen Mitseinsmodus also, in dem der Mensch den Menschen (d. h. natürlich auch „sich selbst", vgl. Drittes Kapitel) sich umsichtig-auslegend im Sinne einer *zuhandenen* Mit- oder Eigen*welt* näherbringt.

Nun kennt dieses Gegenübersein aber nicht nur die Beeinfluß-

---

[16] Vgl. nochmals Fontenelle ebd.: „Les hommes font-ils des expériences? Ils sont faits *comme les oiseaux*, qui se laissent toujours *prendre* dans les mêmes filets où l'on a déjà pris cent mille oiseaux de leur *espèce*. Il n'y a personne qui n'entre tout neuf dans la vie, et les sottises des pères sont perdues pour les enfants."

[17] Vgl. Dilthey a. a. O. 359: „So entsteht in Hobbes die erste Form des *Positivismus;* dieser ist eine Lebenserscheinung, eine Seelenverfassung, nicht ein bloßes Theorem."

barkeit oder „Unselbständigkeit", sondern auch die Unbeeinflußbarkeit oder „Selbständigkeit". Das Selbst dieser Selbständigkeit ist aber weder zu verwechseln mit dem Ich-selbst und Du-selbst der Liebe und Freundschaft, noch mit dem Selbst der Existenz. Jede anthropologische Struktur hat ihre eigene Art der Selb- und Unselbständigkeit und demgemäß ihr eigenes Selbst! Als gesellschaftlich-politisches Selbst „genese" ich nicht – als Selbst – an Dir (und umgekehrt) und bemächtige ich mich nicht meiner Existenz im Sinne des eigentlichen Selbstseinkönnens oder „Selbstandgewonnenhabens", sondern *leiste* ich dem gesellschaftlichen, führenden und verführenden *Einfluß der Andern Widerstand;* in und durch diesen Widerstand, durch das Mich-nicht-affizieren-lassen von den Andern werde ich hier „ein Selbst" oder besser: werde ich hier ich-selbst. Ich-selbst *bin* jetzt also nicht mehr von Gnaden Deiner oder auf Grund der Bemächtigung Meiner, sondern auf Grund meiner gesellschaftlichen „Ungreifbarkeit" und daher „Unangreifbarkeit", auf Grund des Fehlens von gesellschaftlichen Handhaben (schwachen Stellen, Passionen, Leidenschaften), *an denen ich zu greifen bin.* Das alles besagt natürlich nicht, daß ich überhaupt keine schwachen Stellen, Passionen oder Leidenschaften oder gar überhaupt „keinen Charakter" hätte, sondern nur, daß ich kein politisch berechenbares Beutetier, kein „beherrschbares" Musikinstrument und kein „versetzbarer" Brettstein bin, sondern ein gesellschaftlich ungreifbarer Mensch, ein „gesellschaftliches Selbst". An Stelle des Fangs, der Beherrschung, Verschiebung und Verführung durch Andere tritt hier die Selbst-Beherrschung, an Stelle des „blinden Opfers", der Pfeife oder des Spielzeugs tritt etwas ganz Neues, von der Gesellschaft aus Überraschendes, Unvorhergesehenes und Unberechenbares, nämlich das *von ihm selbst* beherrschte, *eigenständige* und daher *gesellschaftlich* widerständige, kurz das im *gesellschaftlichen* Sinne „autonome" Selbst [18]. Zwar besteht ein großer Unterschied zwischen dem „apathischen" Stoiker, der sich nicht greifen und einfangen, überhaupt nicht affizieren läßt, weil er seine „Affekte" selbst beherrscht, demjenigen Apathischen und Abulischen, der sich nicht greifen und fangen läßt, weil er überhaupt keine „Affekte" besitzt, und demjenigen, der seine „Affekte" so gut zu verbergen vermag, daß er sich jedem Zugriff „aalglatt" zu entziehen weiß. Die Hauptsache aber bleibt, einzusehen, daß der Begriff des *Interesses* und der aus ihm entstammende Begriff

[18] Dieses Selbst ist also weder zu verwechseln mit dem eigenständigen Selbst im *existenziellen*, noch mit dem autonomen Selbst im metaphysisch-ethischen Sinne der „autonomen Persönlichkeit".

des *Affekts* überhaupt aus dem *Gegenübersein* von einem und einem Andern entspringt, und zwar aus dem Nehmen bei der schwachen Stelle, also aus Menschenfang, Politik und Menschenführung, sowie aus Kriegshandwerk und Spiel jeder Art.

Das Kennzeichnende nicht nur des Begriffs des Affekts, sondern aller aus der Struktur des Nehmens-bei erwachsenen „objektiv"-psychologischen Begriffe ist, daß sie alle aus dem Strukturpol des *Etwas, bei dem* genommen wird, herauswachsen, also aus der sich-gleich-bleibenden, immer wieder identifizierbaren *Handhabe,* dem als gleichförmig postulierten Griff, an dem und an den man sich als an etwas Identischem, immer Wiederkehrendem „halten kann" [19]. Der psychologische Begriff knüpft hier also an das als „objektiv" bestimmbare „Etwas an jemandem" an, mit anderen Worten an das, was er an Jemandem „zum Objekt machen" kann. Aber nicht genug damit! Der Jemand verschwindet dann vollständig hinter der Summe der Etwase, bei denen er genommen werden kann, er wird vollständig objektiviert, d. h. konstruiert in ein berechenbares, mechanisch-dynamisches System solcher Griffe oder Handhaben (sich „gegenseitig" hemmender oder fördernder Eigenschaften, Affekte oder Triebe), also in einem Apparat von der Art eines Reflexmechanismus' (P a w l o w) oder Triebmechanismus' (F r e u d). So kommt es zu irgend einer jener „einseitigen", d. h. nur von der zu fangenden Beute, dem zu spielenden Instrument oder der zu nehmenden Festung her gesehenen und determinierten sogenannten „objektiven" Psychologien, deren „Objektivität" jedoch nur dadurch erkauft, ja erschlichen wird, daß, erstens, die gesamte Struktur des Nehmens-bei nicht gesehen, zweitens, ihr „subjektiver" Pol, der bei etwas Nehmende, wie wir sahen, entweder gänzlich ignoriert oder aber selbst wieder zum Objekt gemacht wird. Insofern alle diese Psychologien vom (relativ) Schwachen, Blinden, Tauben, Sklaven [20], von Pfeife und Brettspiel, Beute- und Festungsein ausgehen, vergessen sie den (relativ) Starken, Sehenden, Hörenden, den Herrn oder Spieler, den die Beute Fangenden und die Festung Berennenden, mit einem Wort, den Wer des bei etwas Nehmenden. Insofern sägt eine jede solche Psychologie selbst den Ast ab, auf dem sie sitzt, nämlich das Nehmen bei etwas und den bei etwas Nehmenden. Statt einzusehen, daß *wir* im Nehmen-bei den Andern

[19] Sehr lehrreich in dieser Hinsicht ist, daß der Franzose nicht nur sagen kann „prendre quelqu'un par la passion", sondern auch, das Wobei des Nehmens völlig in der Sachsphäre aufgehen lassend: „saisir *le faible,* connaître *le faible* usw. *de* quelqu'un."

[20] Der „Neurotiker" im Sinne der Psychoanalyse ist nur ein wissenschaftlicher *Spezialfall* dieses Schwachen, Blinden usw.!

zum Werkzeug machen, erleben wir hier das Schauspiel, daß der Andere lediglich ein Kochtopf wird, der sich selber zu rühren beginnt und auf einen anderen Platz begibt, daß er ein Musikinstrument wird und von selber zu spielen beginnt, ein Beutetier, das sich in seiner eigenen Falle fängt usw. Wird nun aber auch der Nehmende zur Sache gemacht, etwa im Sinne eines M a c h i a v e l l i schen Machtmenschen*typus*, eines Herrscher*willens*, eines *Falles* von *Herrschsucht*, einer (wissenschaftlichen) „Spieler"- oder Forscher*natur* usw., so wird die objektive Psychologie nicht nur zu einer Batrachomyomachie, sondern zum Kampf und Spiel von Kochtöpfen, die sich gegenseitig beim Henkel nehmen, von Pfeifen, die gegenseitig aufeinander spielen, von Festungen, die sich gegenseitig berennen, von Fischen, die sich gegenseitig angeln, von Wild, das sich gegenseitig Fallen stellt usw. [21]. –

Im anthropologischen Modus des Transzendierens, den wir unter dem Titel des Nehmens bei der schwachen Stelle beschrieben haben, gründet das, was K a n t in seiner Anthropologie (1800) [22] mit dem Titel der *pragmatischen* „Anlage" bezeichnet hat, und worunter er die Fähigkeit des Menschen versteht, *„andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu gebrauchen"*. Es handelt sich bei dieser Anlage um die zweite der drei „Stufen", von denen jede „für sich allein schon den Menschen zum Unterschiede von anderen Erdbewohnern charakteristisch unterscheiden" kann. Die erste Stufe sieht K a n t in der *technischen*, nämlich „mit Bewußtsein verbunden – mechanischen" Anlage „zur Handhabung der Sachen" (also im umweltlichen Nehmen-bei-etwas), die dritte in der *„moralischen* Anlage in seinem Wesen", nämlich „nach dem Freiheitsprinzip unter Gesetzen gegen sich und andere zu handeln" (also im Nehmen-beim-Wort). In den näheren Ausführungen schränkt K a n t dann zwar die pragmatische Anlage auf einen Spezialmodus innerhalb des Nehmens bei der schwachen Stelle ein, nämlich auf die *Erziehung* „sowohl in Belehrung als Zucht". Er sieht in der pragmatischen Anlage die Anlage „der Zivilisierung durch Kultur, vornehmlich der Umgangseigenschaften", sowie den

[21] Zur „einseitigen" Natur der objektiven Psychologie in der Form der Psychoanalyse vgl. L. B i n s w a n g e r, Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie, Nederlandsch Tijdschrift voor Psychologie, Jaarg. IV, No. 5 en 6 und: Freud und die Verfassung der klinischen Psychiatrie, Schweiz. Archiv. f. Psychiatrie u. Neurol. XXXVII, H. 2, 1936; zur einseitigen Natur der Reflexpsychologie P a w l o w s vgl. E r w i n S t r a u s, Vom Sinn der Sinne, 1936, und B u i t e n d i j k und P l e ß n e r, Die physiologische Erklärung des Verhaltens, Acta Biotheoretica Ser. A. Vol. I, 3.

[22] Vgl. Zweiter Teil. E. Der Charakter der Gattung. § 106. (Werke, ed. Cassirer, VIII, 216.)

„Hang", „im gesellschaftlichen Verhältnisse aus der Rohigkeit der bloßen Selbstgewalt herauszugehen und ein gesittetes (wenngleich noch nicht sittliches), zur Eintracht bestimmtes Wesen zu werden" Und schließlich erblickt er die Summe der *pragmatischen Anthropologie*[23] in Folgendem (§ 107): „Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu *kultivieren,* zu *zivilisieren* und zu *moralisieren;* wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, *passiv* zu überlassen, sondern vielmehr *tätig,* im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen"[24].

Von der Anlage, „andere Menschen zu seinen Absichten geschickt zu gebrauchen", ist aber schon in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1786) die Rede. Dort[25] wird sie als *Klugheit* bezeichnet; für deren Ratschläge aber finden wir bereits den Ausdruck „pragmatische Imperative". Im Gegensatz zu den kategorischen Imperativen oder sittlichen Geboten, die durch keine Bedingung eingeschränkt werden, enthalten die pragmatischen zwar auch Notwendigkeit, „die aber bloß unter subjektiver zufälliger Bedingung, ob dieser oder jener Mensch dieses oder jenes zu seiner Glückseligkeit zähle, gelten kann". Den Ratschlägen der Klugheit stehen die „Regeln der Sachlichkeit" oder „technischen" (zur Kunst gehörigen) Imperative nahe. Auch sie gehören zur Klugheit. Hinsichtlich dieserselbst wird wieder unterschieden zwischen Weltklugheit, als der „Geschicklichkeit eines Menschen, auf andere Einfluß zu haben, um sie zu seinen Absichten zu gebrauchen" und Privatklugheit, als der „Einsicht, alle diese Absichten zu seinem eigenen dauernden Vorteil zu vereinigen" (IV, 273 [1]). Eigentlich sei die letztere diejenige, auf die der Wert der ersteren zurückgeführt wird. – Das Nehmen-bei-der schwachen Stelle umfaßt beide Arten der Klugheit, so im Beispiel Bismarck die Weltklugheit, in den

---

[23] In der Vorrede zur Anthropologie (a. a. O. 3 f.) unterscheidet Kant bekanntlich zwischen einer „systematisch abgefaßten Kenntnis des Menschen" (Anthropologie) in *physiologischer* und in *pragmatischer* Hinsicht. Die letztere betrifft die „Erkenntnis des Menschen als *Weltbürgers*". Und hier wird wieder unterschieden zwischen einem, der die Welt *kennt*, d. h. „nur das Spiel *versteht*, dem er zugesehen hat", und einem, der Welt *hat*, d. h. der „*mitgespielt*" hat.

[24] Hier sind übrigens bereits Pestalozzi und Fichte vorweggenommen, die beide in „allem bloß leidenden Verhalten" das „Gegenteil der Kultur" erblicken.

[25] A. a. O. IV, 273 ff.

meisten anderen Beispielen die Privatklugheit. Immer aber stehen Klugheit, pragmatisch-technische Geschicklichkeit, *Vorteil* und Glückseligkeit in Zusammenhang. So wird auch eine Geschichte als pragmatisch abgefaßt bezeichnet, „wenn sie *klug* macht, das ist die Welt belehrt, wie sie ihren Vorteil besser oder wenigstens ebenso gut als die Vorwelt besorgen könne" (274[1]).

In der Kritik der praktischen Vernunft (1788) werden die „Neigungen", deren Befriedigung „eigene Glückseligkeit" genannt werden kann, unter dem Titel *Selbstsucht* (solipsismus) zusammengefaßt. „Diese ist entweder die der *Selbstliebe,* eines über alles gehenden *Wohlwollens gegen sich selbst* (Philautia), oder die des *Wohlgefallens* an sich selbst (Arrogantia). Jene heißt besonders *Eigenliebe,* diese *Eigendünkel*" [26]. Alles, was in der Selbstliebe angetroffen wird, gehört zur Neigung, alle Neigung aber beruht auf Gefühlen (und ist daher *„pathologisch"* V, 83). Die früheren „Ratschläge der Klugheit" werden jetzt (soweit sie die Privatklugheit betreffen) auf die Selbstliebe zurückgeführt; denn Selbstliebe hinwiederum wird näher gekennzeichnet als der Hang, „sich selbst nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrunde des Willens überhaupt zu machen"; wenn sich dieser Hang „gesetzgebend und zum unbedingten praktischen Prinzip macht", heißt er wiederum Eigendünkel (V, 82).

In der Kritik der Urteilskraft (1793) ist dann wieder die Rede von den „technisch-praktischen Regeln" (das ist die der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit, als einer Geschicklichkeit, auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben)[27]. Diese Regeln müssen, „sofern ihre Prinzipien auf Begriffen beruhen", „nur als Korollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden. Denn sie betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs-, mithin als Naturvermögen) gehört, sofern er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäß bestimmt werden kann. Doch heißen dergleichen praktische Regeln nicht Gesetze (etwa so wie physische), sondern nur Vorschriften: und zwar darum, weil der Wille nicht bloß unter dem Naturbegriffe (als Begehrungsvermögen), sondern auch unter dem Freiheitsbegriffe steht, in Beziehung auf welchen die Prinzipien desselben Gesetze heißen, und mit ihren

---

[26] A. a. O. V, 81. – All diese Begriffe werden uns später noch beschäftigen.
[27] A. a. O. V, 240.

Folgerungen den zweiten Teil der Philosophie, nämlich den praktischen, allein ausmachen" [28].

Während es K a n t also darauf ankommt, Klugheit, Gesittetheit, Geschicklichkeit, Glückseligkeit, Selbstliebe (im Sinne von Eigenliebe, Eigendünkel und Selbstsucht), Vorteil, Neigung, Gefühl, Begehrungsvermögen usw., als Inbegriff des *Pragmatischen,* streng abzugrenzen von der Sittlichkeit als dem Inbegriff der *Gesetze* oder Imperative der praktischen *Vernunft,* kommt es *uns,* wie der Verlauf unserer Untersuchung zeigt, darauf an, alle jene im Nehmen bei der schwachen Stelle, aber natürlich auch „beim Ohr", gründenden Begriffe abzugrenzen gegenüber der Liebe. Dabei zeigt sich aber zugleich, wie wichtig es für die *Anthropologie* ist, statt von „physiologischen" („Anlage"), pragmatischen und moralischen *Begriffen* und ihrer Definition *auszugehen,* erst die Modi des Transzendierens oder In-der-Welt-seins (der Räumlichung, Zeitlichung, Erschlossenheit überhaupt, der Befindlichkeit, der Sprache und des Verstehens) herauszuarbeiten, in denen diese Begriffe gründen. –

Hinsichtlich des Gegensatzes von *Pragmatik* überhaupt und *Liebe* können wir hier wieder mit Händen greifen, daß und wie sehr „Klugheit" (als ein Modus der Sorge) und Liebe sich *ausschließen.* So wenig Liebe von Vorteil, Neigung, Selbstliebe weiß, vom „Hang, *sich selbst* nach den subjektiven Bestimmungsgründen seiner Willkür zum objektiven Bestimmungsgrund des Willens überhaupt zu machen", so wenig weiß sie von *Klugheit* überhaupt. Wenn daher P l a t o im Vorgespräch seines Frühdialogs Lysis (206 A) Sokrates sagen läßt:

„Glaub mir, wer in Dingen der Liebe klug ist, lobt was er liebt nie eh er's besitzt, und fürchtet das ewig Unberechenbare" [29],

so handelt es sich hier um eine Belehrung über das richtige *Benehmen* gegenüber dem Geliebten (2505 A), aber nicht um die Lehre vom Wesen der Liebe selbst, wie sie P l a t o im Symposion und Phaidros so wunderbar entwickelt hat.

c) Das Nehmen beim Wort. Die Verantwortlichkeit oder Responsabilität.

Während die englische und französische Umgangssprache auch hier der deutschen genau folgen (I take him at his word, je te prends au mot), nimmt der Spanier „einem das Wort" (coger oder

[28] Ebd. 241.

[29] Nach der Übersetzung von R. B o r c h a r d t in dem „Gespräch über Formen und Platons Lysis, 53.

tomar la palabra a uno) und fängt der Italiener einen „im Wort" wie in einer Schlinge (prendere *in* parola [1]). Das Lateinische und Griechische kennen diese Wendung, soweit ich sehe, nicht, hingegen erinnert sich jeder Freund des Horaz an dessen Begegnung mit dem lästigen Schwätzer [2], von dem er nur dadurch befreit wird, daß ihn ein Gegner desselben zum Zwecke der Einleitung einer Gerichtsklage zum Zeugen anruft: „licet antestari"?, worauf Horaz ihm das Ohrläppchen hinhält: „Ego vero oppono auriculam" (v. 75 f.). Mit diesem Hinhalten des Ohrläppchens gab der Römer zu verstehen, daß er damit einverstanden sei, als Zeuge vor Gericht zu erscheinen. Damit ist der Akt des antestari, des Anrufs zum Zeugen, aber noch nicht beendet. Der Auffordernde hat, was Horaz hier übergeht, den Einwilligenden nun mit dem Worte „memento" *am Ohrläppchen zu nehmen (auriculam prehendere alicuius);* erst damit ist der Zeugenanruf juristisch gültig. Dieses auriculam alicuius prehendere entspricht also nicht mehr ganz unserm Nehmen beim Ohr im Sinne des aufmunternden oder strafenden Eindruckmachens [3], sondern unserm Nehmen beim Wort, d. h. der *Anrufung, Bindung* und *Haftung* eines Andern in irgend einer (moralischen oder juristischen) privaten oder öffentlichen „Angelegenheit" [4].

Das römische auriculam prehendere bildet gleichsam ein Mittelglied zwischen unserem Nehmen beim Ohr und dem Nehmen beim Wort; dem ersteren steht es noch nahe auf Grund des „eindrücklichen" Nehmens bei einem „Teil" der leiblichen Gestalt, dem letzteren auf Grund der Meinung, die es mit diesem Nehmen hat. Diese Meinung entspricht also keineswegs mehr dem „persönlichen" Eindruckmachenwollen, sondern dem „sachlichen", „verpflichtenden" Bindenwollen, dem Binden an eine sachliche, hier also juristische Bewandtnisganzheit. Dadurch, daß „der Andere" sich von mir am Ohrläppchen ergreifen läßt, willigt er, in der historischen Gestalt des Römers, ein, zu einem bestimmten juristischen Zweck mein Zeuge zu sein; er ist somit durch dieses Gewährenlassen von mir an eine bestimmte juristische Bewandtnisganzheit *„gebunden"*. Wir

---

[1] Diese Wendung erinnert an das lateinische (com-) prehendere in furto, in flagrante crimine, beim Diebstahl, auf frischer Tat ertappen.

[2] Sat. I, 9 (Ibam forte via sacra).

[3] Horaz kennt unser Bei-den-Ohren-nehmen jedoch auch: prendere alquem auriculis.

[4] Vgl. auch Die Sprüche Salomos I, 1 „Mein Kind, wirst du Bürge für deinen Nächsten und hast deine Hand bei einem Fremden verhaftet, 2 So bist du verknüpft mit der Rede deines Mundes und gefangen mit den Reden deines Mundes."

sehen auch hier, daß beim Nehmen-bei tatsächlich alles auf die Meinung ankommt, die es damit hat, und keineswegs etwa auf die Art der Griffigkeit oder Handlichkeit als solche. Daran ist zu erkennen, daß es die jeweilige Meinung ist, die darüber entscheidet, *als* was oder „in welchem Sinne" der Mitmensch, der Andere, genommen wird: Nehme ich ihn beim Wort oder, als Römer, beim Ohrläppchen, so nehme ich ihn als Glied der „Gesellschaft" im Sinne der Volks- oder Staats-Gemeinschaft oder der bloßen „Gemeinschaft" des Herkommens oder der Sitte; das Etwas, wobei ich ihn nehme und woran er sich nehmen läßt, ist hier eine bestimmte, identifizierbare *Tat,* nämlich die *„Zustimmung"* zu einer bestimmten öffentlichen oder privaten *„Pflicht"*. Diese Zustimmung, das Hinhalten des Ohrläppchens oder das „ausdrücklich" zustimmende Wort, bildet hier die *Handhabe;* als solche tritt sie also an die Stelle des verspürten *Eindrucks* und des erlittenen „affektiven" *Einflusses*. Jetzt handelt es sich nicht mehr um das leibhaftige „In-die-Hand-bekommen", um die Zuhandenheit im Sinne der leibhaftigen Gegenwart, und nicht mehr um die Fang- oder Spielnähe, die Zugänglichkeit im Sinne der Beutehaftigkeit oder des Spielzeugs, sondern um das „moralische" Näherbringen, um die Zugänglichkeit im Sinne der gesellschaftlichen „Verpflichtung". „Gesellschaft" bedeutet hier natürlich nicht mehr nur die Öffentlichkeit des jeweiligen planenden und handelnden Mitseins, der (großen und kleinen) Politik, sondern darüber hinaus deren „geschichtlichen Niederschlag" in Form des Herkommens, der Sitte und des Rechts, also die gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit im Sinne D i l t h e y s.

Das Nehmen beim Wort als solches bezeichnet die Umgangssprache als *Behaften* oder *Binden,* das Sich-beim-Wort-nehmen-lassen, die Tat der Zustimmung, als Sich-*Binden* oder Sich-*haftbar*-machen-lassen. Den einzelnen Zugriff wiederum bezeichnen wir hier nicht mehr als *Eingriff*-in oder als *Einfluß*-auf-den Andern, sondern als „bindenden" *An-Ruf* oder *An-Spruch,* kurz als Bindung (des Andern). (Vgl. „ich binde dich an dein Wort", „ich betrachte dich als gebunden".) Die Handhabe schließlich ist hier weder der „Eindruck" noch die schwache Stelle, sondern die *Ant-Wort.*

Man sieht also, daß das Menschsein im Gegenübersein von Einem und den Andern nicht nur auf sehr verschiedene Weise, sondern in sehr verschiedenen Bedeutungsrichtungen oder Bedeutungssphären *ist.* Das darf man aber nicht dahin mißverstehen, als *sei* das Gegenübersein jeweils noch etwas anderes „neben" oder „hinter" diesen Bedeutungssphären! Was „der Mensch" in und auf Grund der-

selben jeweils *bedeutet,* das *ist* er hier jeweils. Das heißt: „der Andere" ist hier jeweils nicht noch etwas außer oder hinter *seiner* leiblichen Gestalt, außer oder hinter *seiner* „Natur", außer oder hinter seiner moralischen Zu- oder Unzuverlässigkeit; vielmehr *ist* er hier eben gerade das, *als* was er in der jeweiligen Meinung des Beietwas-genommen-werdens genommen wird [5]. Ein Sein außerhalb eines *Als*-was „gibt es" für den Menschen nur in der Liebe und Freundschaft, im schranken-, d. h. eben „bedeutungslosen" liebenden Mit*einander*sein, aber nicht im gesellschaftlichen Mitsein, im Gegenübersein [6]. Auch dann, wenn man „den Menschen" als ein Gesamt von bestimmten Meinungen oder Bedeutungen auffaßt, hat es mit einem solchen Gesamt ja wieder eine besondere Meinung. Und gerade darin, daß es „mit dem Menschsein" so verschiedenartige und gegenüber dem Tier- und Pflanzesein so neuartige Meinungen „haben kann", liegt – auch ganz abgesehen vom Mit*einander*seinkönnen – die Besonderheit seines Seins.

Die Neu- und Andersartigkeit des Menschseins gegenüber dem Tiersein zeigt sich also nicht erst im liebenden und freundschaftlichen Miteinandersein, sondern schon im Nehmen beim *Wort.* Hier macht der Mensch unbeschadet alles Verhaftetbleibens an das Sein im Sinne der Zuhandenheit insofern einen großen Schritt über das Tier hinaus, als er nur insoweit genommen werden kann, als er *sich* (-selber-) bindet, als er *seine* Zustimmung zum Gebundenwerden erteilt. Nur insofern der Andere *sich* („freiwillig") bindet, kann ich ihn in der Schlinge seiner Bindung greifen, kann ich ihn bei ihr nehmen. Selbst wenn ich ihn durch eine Intrige, Drohung, Erpressung, Suggerierung, Schmeichelei oder sonstige Verführung, oder aber durch „Vernunftgründe" oder durch meine Autorität (Führung) „dahin bringe", daß er „sich durch sein Wort bindet", so ist der, der sich bindet, doch immer *er-selbst,* um so mehr erselbst, als gerade die Art und Weise, wie er sich binden läßt und

---

[5] Es sei hier an die Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis von Hans Lipps erinnert (vgl. oben p. 252), wonach das „sein" in „sein (des Körperdings) Aussehen" keine Wiederholung, kein Bild und keine Abschrift seiner selbst bedeutet!

[6] Zwar wird, wie wir sahen (vgl. erstes Kap. B) auch der Freund auf *sein* Schicksal hin angesprochen oder, was auf dasselbe hinausläuft, bei seinem Schicksal genommen; aber dieses „auf Schicksal hin" ansprechen oder nehmen oder „als im Schicksal stehend" ansprechen ist eben gerade *nicht* Ausdruck gesellschaftlichen Mitseins, sondern liebenden Mit*einander*seins, ist also kein *Nehmen-des-Andern-bei-etwas,* sondern *Teilnahme an Dir.* Und nur insofern *aus* dieser liebenden *Teilnahme* ein *Ansprechen* Deiner auf Dein *Schicksal* hin ent-springt, nehme ich Dich *auch als* einem in diesem Schicksal Stehenden. In diesem Auch meldet sich, wie wir früher sahen, der Anspruch der *Sorge* an den Freund!

die Tatsache, ob er sich binden läßt oder nicht, hier entscheidet, wer er-selbst sei, („wes Geistes Kind" er sei). Dieses Selbst ist hier nicht mehr der Wer des Beeindruckt- und Beeinflußt*werdens*, sondern der Wer der *Entscheidung*, des *Entschlusses*, der einzelnen *Tat* und der *Treue* (oder Untreue) im Tun. Auch dieses Selbst ist also nur zu verstehen aus dem Gegenübersein, und zwar dem Gegenübersein im Sinne des Nehmens und Genommenwerdens *beim Wort:* es ist das Selbst der Tat und des „Stehens" (oder Nichtstehens) zu seiner Tat, also das Selbst im *moralischen* Sinne. Daß diese Tat hier „nur" ein „Wort" ist, ändert nicht das Geringste an dem Sachverhalt als solchem. Die Umgangssprache hat das „Nehmen beim Wort" wieder einmal willkürlich aus dem Binden überhaupt herausgegriffen. Statt des Wortes können wir sachlich jede beliebige andere Tat einsetzen, sowohl die „gute Tat" als, erst recht, das Verbrechen, Verschulden, Versagen usw. Ist doch die Bindung, um die es sich hier handelt, nichts anderes als *Verantwortlichmachen*-für-etwas. Dieser Ausdruck zeigt aber gerade, daß das Binden sich (sprachlich) zunächst an das Binden an das Wort, an die *Antwort*, hält. Vergleiche aus dem Leben mit den Tieren sind hier, wo es sich um das Eigenste des Menschseins handelt, nicht mehr möglich. Und da sich der alltägliche Umgang des Menschen mit dem Menschen vornehmlich redend abspielt, ist es verständlich, daß die Sprache ihren Wortschatz hier gerade von der Rede her bildet.

Beim Nehmen beim Wort handelt es sich tatsächlich zunächst und zumeist um eine *sprachliche* (mündliche oder schriftliche) *Verständigung*. Zugriff und Handhabe („Griff"), Greifen und Griffigkeit überhaupt, sowie die communicatio oder Verbundenheit im Griff selbst gehören auch hier nicht mehr dem Bereich des handlichen, sondern dem des sprachlichen Nehmens-bei an, was, wie wir immer wieder betonen, an der Struktur des Nehmens-bei selbst durchaus nichts ändert. Dem Zu*griff* entspricht hier, um es nochmals zu betonen, der Zu-*Ruf* oder An-*Spruch:* Ich nehme dich beim Wort, das memento des Römers; der Handhabe entspricht die Zu-*stimmung*, die sprachliche oder mimische Bestätigung oder *Ant-wort:* das Ja (ja, ich lasse mich beim Wort nehmen), das opponere auriculam des Römers, unser Handgelöbnis. Dem Greifen überhaupt entspricht wie gesagt die Anrede im Sinne des Zu- oder Anrufens, des Ansprechens, der Griffigkeit überhaupt die Möglichkeit des Verstehens des Zurufs, der „Verstand". Die Verbindung oder communicatio selbst erfolgt hier also nicht mehr im Medium der Geste oder des Hand-Gemenges, nicht mehr im Medium einer

so hochkomplexen Bewandtnisganzheit wie der Intrige, der Überredung oder Überzeugung, sondern im Medium der Ver-*handlung*. Ihre Meinung ist nicht mehr so etwas wie Strafe oder Bitte, Fang oder Bemächtigung, sondern der *„Vertrag"*, sei es im Sinne der „rein persönlichen" Übereinkunft, der (mündlichen) stipulatio der Römer oder des eigentlichen schriftlichen Vertrags oder „Briefes". Der Anrufende und der Angerufene sind jetzt die Verhandlungs- und im Falle des Übereinkommens die *Vertrags-Partner*. Damit sind beide auf eine ganz neue Art miteinander „verbunden", durch etwas ganz Neues aneinander „verhaftet". Das geht schon daraus hervor, daß dieses Neue seine eigene „öffentliche" Zeitform hat: Der Vertrag, zum Unterschied von der Führung und Verführung, beginnt von einem ausdrücklich festgesetzten oder unausdrücklich in Rede und Antwort mitgemeinten *Termin* oder *Datum* an zu *laufen* und an einem bestimmten Termin *abzulaufen;* seine Zeitform ist nicht mehr die werkzeitliche Zeitform der Zuhandenheit, sondern die „datierbare" Zeit des Kalenders als einer bestimmten Art des weltzeitlichen Jetztflusses. Der Vertrag läuft sozusagen neben oder über unserer Existenz als ein sie weltzeitlich determinierendes Etwas nebenher. Er ist das eindrücklichste Vorbild jeder determinatio unserer Existenz, jeder Verhaftung ihrer an die Mit*welt* und die *Weltzeit* ineins. Er ist zugleich aber auch das beste Vorbild für die unlösliche Einheit von determinatio und Existenz, mit einem Wort für die ideoexistenzielle Einheit [7]; denn der Vertrag, gleichgültig, ob als Privat- oder als Staatsvertrag, so sehr er gleichsam neben uns herläuft, ist doch auch wiederum eine Tat, ein Versprechen von uns, eine Hoffnung auf uns, ein Anspruch an uns usw., er ist und bleibt also zugleich ein „Teil" unserer Existenz im Sinne einer bestimmten Zeitigung oder *Erstreckung* ihrer im Mitsein mit einer andern Existenz. Insofern Ich den (schriftlichen oder mündlichen) Vertrag halten und ausführen oder aber brechen und unausgeführt lassen kann, bleibt er eine existenzielle „Angelegenheit", eine „Sache von Treu und Glauben", das aber heißt tatsächlich *ein Glaube, ein Vertrauen, ein Hoffen* usw. Insofern läuft der Vertrag wie jedes menschliche „Gebilde" nicht nur *in* der Kalenderzeit, sondern ist er zugleich *ursprüngliche* Zeitigung, nämlich Erstrekkung auf Zukunft im Sinne der Möglichkeit der *Bewährung*. Der „ethische Charakter" des Zeitproblems [8], seine Fundierung im Problem von Gut und Böse, Lüge und Wahrheit, von Gewissen, Schuld

---

[7] Vgl. hiezu René Le Senne, Obstacle et valeur.

[8] Vgl. O. Weininger, Das Zeitproblem in: Über die letzten Dinge; E. Minkowski, Le temps vécu; Heidegger„ Sein und Zeit.

und Reue, Furcht und Hoffnung wird hier besonders deutlich. Was Schleiermacher die Sittlichkeit des Redens und Denkens [9], Hegel die Sprache des sittlichen Geistes, das „Aussprechen" des Gewissens oder der Überzeugung nennt, nämlich diejenige Sprache, die das „Tun als die anerkannte Pflicht" aussagt [10], gründet in der *ursprünglichen* Zeitigung der Existenz und *be*gründet die Geschichtlichkeit nicht nur des Selbst, sondern ineins damit des *Selbander*, des „verantwortlichen", glaubenden und vertrauenden Nehmens und Genommenwerdens beim Wort. Was wir in der Psychiatrie mit so deutlich moralischen Ausdrücken als Unverantwortlichkeit oder Unverbindlichkeit der Rede, als „haltloses" Drauflosreden bezeichnen und je nach seinen sonstigen Merkmalen als Symptom eines Schwachsinns oder einer Demenz, eines schizophrenen Prozesses oder einer manischen Ideenflucht diagnostizieren, betrifft nicht minder die sittliche als die intellektuelle Sphäre und gründet jeweils in einer besonderen Form existenzieller Zeitigung und Geschichtlichkeit.

d) Das Nehmen beim Namen. Die Historizität.

Notre personnalité sociale est créée
par les pensées des autres.

Proust.

Die Alltäglichkeit des privaten oder öffentlichen „gesellschaftlichen" Mitseins bedient sich einer Handhabe, eines Griffes, der, ihren eigensten Bedürfnissen nach möglichst bequemer „allseitiger" Griffigkeit überhaupt entsprungen, sich sowohl dem Beeindrucken als dem Beeinflussen, als auch vor allem dem Haftbarmachen darbietet: des Eigennamens [1]. Von der Wortbedeutung unterscheidet

---

[9] Vgl. Entwurf eines Systems der Sittenlehre, §§ 170–180.

[10] Vgl. Phänomenologie des Geistes (Lasson [2]) S. 420–427. (Phil. Bibl. 114 [2]).

[1] Daß der Eigenname, ob Vor- oder Zuname, im Grunde ein „Fremdname" ist, d. h. aus dem „Dasein in der Mitwelt" entspringt, hat schon Löwith deutlich gezeigt, vgl. Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, 19 ff. Vgl. ferner H. Ammann, Zur Problematik der Sprachphilosophie, Philos. Anzeiger III, 2, 163 (1929): „der Personenname dient doch von jeher als Anruf, und hier liegt es im Wesen der Sache, daß der Angerufene durch ihn aus der Zahl derer, die den Ruf gleichzeitig vernehmen, herausgehoben wird und weiß, daß er gemeint ist. Dieses Zweckmäßigkeitsmoment ist doch schlechterdings nicht wegzudenken; so oder so heißen, heißt nun einmal so oder so gerufen werden (καλεῖσθαν, vocari). Der Name ist also von jeher derjenige Ruf, auf den der Angerufene ‚hört'. Darin ist seine unterscheidende Funktion begründet." Wenn H. J. Pos (ebd. 165) die Auffassung Ammanns vom Standpunkt der „historischen Etymologie" aus nicht ohne weiteres gelten läßt, so scheint er ihr doch vom Standpunkt der „Deskription des Ursprünglichen"

sich der Eigenname dadurch, „daß die Zuordnung des Namens zur Person nicht als Bedeutungsverhältnis im sprachlichen Sinn gelten kann" [2]. Der bestimmte Name, bei dem sich der Einzelne greifen läßt, ist im Gegensatz zu dem „natürlichen" Wort des jeweiligen Sprachschatzes ein eigentlicher sprachlicher „Kunstgriff" [3]. Vermöge seiner läßt sich Einer vom Andern, lassen sich Andere von Einem beim Namen beeindrucken (anschreien, anflehen usw.), beim Namen beeinflussen (verhöhnen, schmeicheln usw.), beim Namen haftbar machen oder binden durch die schriftliche Zustimmung des Namens in der Unterschrift, durch mündliche namentliche Zustimmung, aber auch durch jedwedes „Reagieren" (Aufspringen, Antreten, Antworten usw.) auf den namentlichen Aufruf und die namentliche Anrede.

Der deutschen Sprache ist der Ausdruck „beim Namen nehmen" nicht geläufig; sie verwendet dafür durchwegs den speziellen Ausdruck für das sprachliche Nehmen-bei: beim Namen nennen (vgl. „das Kind", „die Dinge" beim [wahren] Namen nennen). Hingegen verrät das bereits erwähnte lateinische Wort *nuncupare*, nennen, ernennen, noch deutlich seinen Ursprung aus dem *nomine capere*, dem beim-Namen-Nehmen. In der römischen Rechtssprache diente der Ausdruck, gleichgültig ob mit oder ohne den vorausgestellten instrumentalen Ablativ lingua oder voce, vornehmlich dem mündlichen Teil eines Rechtsgeschäfts, der nuncupatio (vgl. oben p. 295), insbesondere im Sinne des namentlichen Aufrufs, der Ernennung eines Anwesenden zum Erben oder seiner feierlichen Einsetzung in ein Amt.

Nimmt dieses, eine gesellschaftlich-staatliche *Kultur* voraussetzende Nehmen beim Namen den Menschen noch als Träger und Ausüber einer juristischen Funktion, einer gesellschaftlich oder staatlich festgelegten *Rolle* (persona), so nimmt es ihn mit zunehmender *Zivilisation* immer mehr auch als „bloßen Namensträger". Der Name selbst wird dann bloßes (Schrift- oder Druck-) *Zeichen* innerhalb eines gesellschaftlichen Verweisungszusammenhangs, so

---

aus beizustimmen. „Deskription des Ursprünglichen", was hier soviel heißt wie anthropologische Deskription, haben auch wir uns in dieser Schrift zum Ziel gesetzt, während wir uns auf die so klippenreiche historische Etymologie nur da stützen, wo sie einigermaßen gesichert erscheint und uns einen paradigmatischen Dienst leisten kann.

[2] Sicherlich hat A m m a n n (vgl. ebd.) mit dieser rein negativen Behauptung recht.

[3] Das ist auch daran zu erkennen, daß, während das „Wort" nur *ist* im lebendigen Sinnzusammenhang des Satzes oder der Rede, der Name, gleichgültig ob Tauf- oder Geschlechtsname, ein ein für allemal *festgelegtes* sprachliches Kunstprodukt ist.

der Name im Polizeiregister oder Telephonbuch, im Krankenhaus oder Gefängnis, um schließlich, wie im Hotel, durch eine „bloße Nummer" ersetzt zu werden.

Ganz anders bei den primitiven Völkern. Hier hat das Nehmen beim Namen bekanntlich vielfach eine im höchsten Sinne *suggestive,* nämlich magische, beschwörende oder *abmende* [4] Bedeutung. Hier, im Bereich eines magisch geordneten Kosmos, ist der Name noch nicht bloßes Zeichen in einem Katalog oder Register, auch noch nicht bloßer Träger einer von der Gesellschaft zugedachten Rolle, vielmehr tritt er wie der Leib, seine Glieder, Abfallstoffe und Ausscheidungen, wie der Schatten, das Bild und „die Seele" ins „magische Feld des Ich", einen wichtigen Bereich seines Eigenbesitzes (im magischen Sinne), seiner „Kraft" also, ausmachend; daher ist er dem Raub ausgesetzt und eines besonderen Schutzes bedürftig[5]. So sieht z. B. der nordamerikanische Indianer, nach Frazer[6], „seinen Namen nicht nur als Aushängeschild, sondern als deutliches Zeichen seiner Persönlichkeit an, gerade so wie seine Augen oder Zähne, und meint, Unheil entstehe ebenso gewiß aus dem böswilligen Gebrauch seines Namens wie aus einer Wunde, die irgend einem Teil seines physischen Organismus zugefügt wird". Wenn dann aber Frazer, echt positivistisch, erklärt, der Wilde „bilde sich allgemein ein, eine Verbindung zwischen einem Namen und der damit bezeichneten Person oder Sache sei *nicht eine rein willkürliche* und *ideale Assoziation,* sondern ein tatsächliches und wesentliches, beide umschließendes Band" (ebd., Hervorhebung von mir), so dürfen wir uns mit der in obiger Negation zutage tretenden rein intellektualistisch-assoziationistischen Auffassung des Eigennamens doch nicht zufrieden geben. In jener „Einbildung" enthüllt sich nämlich ein anthropologischer Wesenszug, der, wenn auch in anderer Form und anderem Ausmaß, auch dem Kulturmenschen nicht abhanden gekommen und nicht verborgen geblieben ist. So weist schon der geniale Sprach- und Tierpsychologe Rudolf Hildebrand auf den „unermeßlichen Unterschied" hin zwischen dem, was Kinder *und ihre Namen* der liebenden Mutter sind und einem schlechten Lehrer, der nur den Polizeistandpunkt kennt; er prägt für das erstere den Ausdruck „gefühltes Bild", diese Fühlung in gewissem Sinne schon dem Hunde zuschreibend, der bellt, wenn er nach dem Verbleib des (ab-

[4] Vgl. zu diesem Ausdruck Leopold Ziegler, Überlieferung, Buch des Ritus.

[5] Vgl. Leopold Ziegler ebd. Zweites Hauptstück.

[6] Der goldene Zweig, 355 f.

wesenden) Vaters gefragt wird[7]. Daß es sich bei diesem Fühlen nicht lediglich um einen aphoristisch formulierten Einfall handelt, mögen die Ausführungen eines modernen Sprachphilosophen zeigen: „Nicht daß jeder Mensch nun einmal einen Namen führt", sagt Pos[8], „sondern daß er eben diesen Namen führt und der Name uns als ein Moment seines Wesens entgegentritt, ist die eigentliche ‚Leistung'; nicht negative Abhebung von einem Hintergrund von Personen, die ich ohne Namen verwechseln würde, sondern *unmittelbare positive Beziehung zu seinem eigenen Wesen* ist die ursprüngliche Leistung." „Die feste Beziehung zum Wesen fasse ich nicht so auf, als ob im Namen explicite alles Wesentliche der Person wie im Bilde gegenwärtig sei, aber wir *fühlen* den Namen unmittelbar als wesentlich, und das ist der ursprüngliche Zusammenhang. Wie irrational, historisch bedingt, inadäquat die Beziehung ist, stellt sich heraus, wenn der Blick sich zur Objektivierung weitet und die Übereinstimmung der Namen mit der Übereinstimmung der sie tragenden Personen verglichen wird. – Der Fall: er ist ein echter H. (Familienname) ist der Übergang vom Wesenszusammenhang zur Objektivierung."

Soviel über den Namen vom Standpunkt des „den Andern" *„voll"* beim Namen nehmenden oder ihn überhaupt *voll*-nehmenden Menschen[9]. Was nun den Namenträger selber betrifft, so nimmt dieser sich unter seinem Namen unter gewöhnlichen Verhältnissen stets „voll', das Gleiche auch von den Andern ihm gegenüber beanspruchend. Was beim Primitiven magischer Besitz und magische Kraft war, ist beim Kulturmenschen keineswegs eine „rein willkürliche und ideale Assoziation", sondern *Ehre:* die Verletzlichkeit des Namens beruht hier auf der Verletzlichkeit der Ehre, der Verwundbarkeit durch Ehrenkränkung. Schon darin liegt eine Widerlegung der rein assoziationistischen, die Tatsache, daß der Mensch geschichtlich in den überkommenen Namen „hineinwächst", völlig übersehenden Auffassung Frazers. Auch für den modernen Menschen ist der Name etwas ganz anderes als eine „rein äußerliche", „willkürliche" Assoziation, nämlich Kleid („Ehrenkleid"), ja „Haut". Niemand hat das, so weit ich sehe, einfacher und doch eindrücklicher auszusprechen vermocht als Goethe: „Es war freilich nicht fein, daß er sich mit meinem Namen diesen Spaß erlaubte" – nämlich Herder mit der Invektive: der von Göt-

---

[7] Gedanken über Gott, die Welt und das Ich. Ein Vermächtnis, 149 f.
[8] Philos. Anzeiger III, 2, 158 f.
[9] Nur für dieses vollnehmende Nehmen beim Namen gilt, wie leicht ersichtlich, die *Pos*'sche Schilderung.

tern du stammst, von Goten oder vom Kote – „denn der Eigenname eines Menschen ist nicht etwa wie ein Mantel, der bloß um ihn her hängt und an dem man allenfalls noch zupfen und zerren kann, sondern ein vollkommen passendes Kleid, ja wie die Haut selbst ihm über und über angewachsen, an der man nicht schaben und schinden darf, ohne ihn selbst zu verletzen" [10].

An keinem anderen „Kleid", an keiner anderen „Haut" läßt sich das „Anwachsen" jeder Hülle an einen selbst, das Verwachsen unserer selbst mit der Hülle besser demonstrieren als am Eigennamen. Während wir an den sonstigen „Hüllen" des Selbst die *allgemeine* Washaftigkeit oder *Bedeutsamkeit* („Leibhaftigkeit", „Kleidung", „Charakter", „Sittlichkeit") und innerhalb derselben das konkrete Etwas, die *konkrete Bedeutung* oder *Bestimmung* (Ohr, Kragen, Charaktereigenschaft, Entscheidung, Wort, Tat) unterscheiden müssen, fallen bei der Hülle des Namens allgemeine Bedeutsamkeit und konkrete Bedeutung zusammen: denn Einer hat, auch wenn er sich aus mehreren „Namen" zusammensetzt, in der Regel doch nur *einen* Namen. (Das Pseudonym ist nur eine künstliche Verhüllung oder Verschleierung der eigenen Namenshülle; nur in den seltenen Fällen, wo man „den Namen wechselt", zieht man wirklich ein „neues (Namen-) Kleid" an, wie etwa bei der Konfirmation oder ersten Kommunion). Am lehrreichsten ist auch hier ein Ritual gewisser „Primitiver", nämlich das der Knabenweihe, bei welchem die Knaben nicht nur in neuer Weise gekleidet, sondern auch neu benamt, ja leiblich und geistig neugeboren werden. Sie werden in einen totenähnlichen Zustand versetzt, scheinbar bestattet und haben sich nach dem Erwachen so zu stellen, als hätten sie das Gedächtnis für alles Vergangene, ihren Namen inbegriffen, verloren [11]. Man sieht hier deutlich, daß das magisch-ahmende Nehmen in seiner Hülle „den Andern selbst" zu nehmen vermeint, zwischen Hülle und Selbst noch nicht unterscheidet, und daß es infolgedessen auch noch kein eigentliches Nehmen-bei-etwas ist. *Insofern* gleicht es der Liebe, die auch kein Nehmen-bei-etwas ist; jedoch unterscheidet es sich wieder völlig von ihr dadurch, daß es vom Andern Besitz ergreift, sich seinerselbst bemächtigt, um ihnselbst zu zerstören und neu zu *machen;* liebend hingegen „genest" der Eine am Andern von „sich-selbst", um als *ich*-selbst und *du*-selbst hüllen- und so auch namenlos in das Wir-selbst des eigentlichen Miteinander einzugehen.

[10] Dichtung und Wahrheit, 2. Teil, 10. Buch.

[11] Nach Frobenius, Büttikofer, Heinrich Schurtz. Zit. nach Leopold Ziegler a. a. O. 114.

Eine weitere Eigenart des Nehmens beim Namen beruht auf der einzigartigen Zuordnung des Namenwortklanges zum Namenträger. Daß diese „Zuordnung des Namens zur Person" nicht als Bedeutungsverhältnis im sprachlichen Sinne gelten kann, haben wir bereits gehört, desgleichen, daß dieses Verhältnis in einer „gefühlten", unmittelbaren, positiven Beziehung zum Wesen eines Menschen bestehen soll. Aber die Einzigartigkeit dieser Beziehung ist damit anthropologisch noch nicht genügend gekennzeichnet; es bedarf noch einer Erläuterung der spezifischen Art der Wesenheit des Wesens, zu dem der Name „in Beziehung steht". Diese Wesenheit ist durchaus weltlich-*geschichtlicher* Art: Im Namen haben wir die innere und äußere Lebens-*Geschichte* [12] eines Menschen, den Inbegriff dessen, was er erlitten, getan und geworden, mit andern Worten was „man" oder was „die Geschichte" von ihm *erzählt* und was man sich auf Grund dieser Erzählung „von ihm denkt", „vorstellt" und „erwartet". Der Name steht als Ruf, fama [13], in engster Beziehung zur Geschichtlichkeit, sein Verhältnis zum Namenträger ist in erster Linie ein *historisches*. Zwar kann der Name, wie jedes Wort, auch Zeigefunktion ausüben, den Zeigefinger ersetzen, und somit bloß die Gegenwart eines Menschen anzeigen [14]. Aber in diesem rein zeigenden Nehmen beim Namen erschöpft sich doch nicht seine „Funktion"; denn wenn ich auch nur den Namen eines Menschen ausspreche, so rede ich doch zugleich wenn auch in gekürzter Form, von dem, was man von ihm gehört hat, erzählt, weiß, erwartet, in welchem Gehört = Erzählt-bekommen-haben, Wissen und Erwarten eben sein „historischer" Ruf besteht [15].

---

[12] Vgl. L. Binswanger, Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte. Mon.schr. Psych. u. Neur. LXVIII, S. 52/79, 1928.

[13] Abgeleitet von fari = Kundmachen, sprechen, sagen, wovon das griechische φημί, φάσκω = sage, angeblich aber auch φῶς, φαίνω = Licht, erscheine, abstammt. Vgl. oben p. 297.

[14] Vgl. wieder Herder, Über den Ursprung der Sprache (Ausgew. W. Reclam) III, 658: „Die Gegenwart zeigt man, aber das Vergangene muß man erzählen."

[15] Vgl. Gundolf, Cäsar, 51: „Gestalt führt zurück auf das Gesicht, Name auf das Gehör. Die Römer unterschieden Gloria, Glanz der Gestalt, und Fama, Klang des Namens." – Man darf diesen Klang des Namens natürlich nicht *nur* in „welthistorischem" Sinne auffassen, sondern muß einsehen, daß er für jede, auch die alltäglichste „Lebensgeschichte" seine anthropologische Bedeutung hat. Das wissen wiederum am besten die großen Dichter und Schriftsteller. So spricht z. B. Proust bei seinem ersten Zusammentreffen mit der Duchesse de Guermantes von dem (noch) unbegreiflichen *Leben*, das dieser *Name* bedeutete (la vie inconcevable que ce nom signifiait). Vgl. hiezu im Einzelnen Le Côté de Guermantes I, 183 f., aber auch A l'ombre des jeunes filles en fleurs I, 211, wo die erlebten Beziehungen zwischen dem vertrauten Klang eines Ortsnamens (Balbec) und dem Ort selbst phänomenologisch ebenfalls meisterhaft beschrieben werden.

Durch diesen „historischen Bezug" unterscheidet sich der menschliche Eigenname von dem Eigennamen im Sinne der natürlichen und naturwissenschaftlichen Species (z. B. der Species felis leo). Hier handelt es sich um einen „natürlichen Bezug" oder einen „Bezug auf Natur". Wie der historische Bezug aber Geschichtlichkeit überhaupt und einen geschichtlichen Weltentwurf bereits voraussetzt, so meint auch der „natürliche Bezug" keinen „primär gegebenen", sondern einen Bezug, „unter dem überhaupt so etwas wie ‚Natur' konzipiert war", wie er bei den sogenannten Primitiven z. B. fehlt, bei den Schizophrenen z. B. verloren gehen kann"[16]. Das anthropologische Verhältnis von Namenklang und Namenbedeutung ist also weder ein rein sprachliches, noch ein „natürliches", sondern ein historisches.

Entsprechend der relativen Selbständigkeit von Namenwortklang und Namenbedeutung sind wir nun auch auf *zwei*fache Weise beim Namen zu nehmen, einmal beim Namen-*Wortklang* (im Sinne des aufgerufen-, angeredet-, ernannt-, geneckt- und geärgert-, gebunden- oder haftbar gemacht-Werdens), zum andern bei der historischen Namen-Bedeutung, dem *Ruf*. Wir können daher von einer doppelten Namenhülle sprechen, der Namen*klang*hülle, von der G o e t h e sprach, und der Namen*ruf*hülle, nämlich dem, was man von uns und über uns sagt und hört, oder was man nur vom „Hören-Sagen" kennt und weiß. Auch bei unserm Ruf können wir beeinträchtigt oder verletzt (geärgert, verleumdet), gefördert (anerkannt, gelobt) und behaftet werden. Aber damit nicht genug! Gerade der Umstand, daß wir auf dem Gebiet der Namen*ruf*hülle oder kurz *des Rufes* in allen andern Modi des Nehmens-bei nehmen und genommen-werden können, zeigt, daß es sich hier um eine neue, „totalitäre" Weise mitweltlicher Zugänglichkeit handeln muß, eben die *historische*. Davon werden wir weiter unten (p. 375 ff.) noch ausführlich zu sprechen kommen.

Die besonders leicht greifbare und an-greifbare, weil „allen Mäulern preisgegebene" Rufhülle sitzt Einem-selbst noch fester auf als die Namenklanghülle; erlebt („nimmt") doch der unerwachsene (und neurotische) Mensch sich selbst zunächst und zumeist in der Hülle des von der Mitwelt (Familie, Schule) von ihm und über ihn Gesagten, Gehörten, Gewußten (oder auch nur vermeintlich Gesagten eventuell Sagbaren usw.), und kommen viele Menschen überhaupt nie darüber hinaus, ihre Rufhülle von ihrem Selbst zu

---

[16] Vgl. hiezu H. L i p p s, Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis I, 30 f.

unterscheiden, kommen sie mit andern Worten überhaupt nie zu einem eigentlichen „Selbst-Bewußtsein", zeitlebens im Fremdbewußtsein, in ihrem Ruf als dem Inbegriff ihres „Eindrucks auf Andere" stecken bleibend. Auch hier zeigt sich eine genaue Entsprechung auf beiden „Seiten" des Namenbewußtseins, des wortklanglichen und des rufmäßigen: Wie das Kind, das noch nicht mit sich-*selbst* umgehen kann, von sich in der dritten Person, dem Namen für Fremde, spricht, so erlebt sich der (normale oder pathologisch „fixierte") infantile Mensch noch in der „dritten Person", nämlich in derjenigen, die er für die Andern ist, nach dem kindlichen Vorbild: Marieli ist braves (böses) Kind. Statt Eigenname und Eigenbewußtsein herrschen hier gleicherweise noch Fremdname und Fremdbewußtsein. Als (normaler) Erwachsener ist man nur Anderen unter seinem „Namen" bekannt, sich selbst aber fremd [17]. Der Eigenname des Erwachsenen für sich selbst heißt *ich*(-selbst), sowohl als Antwort auf die Frage, wer ist da?, als auf die (fremde oder eigene) Frage, wer bist du? Dieses Ich-selbst, das aus dem Fremdnamen und Fremdbewußtsein (Fremd-„ruf") und im Gegensatz zu ihm hervorgegangen ist (sich „entwickelt" hat), ist, wir müssen es immer wieder betonen, nicht zu verwechseln mit dem aus dem liebenden Miteinandersein hervorgegangenen Ich-selbst, das nicht im Widerstand gegenüber „den Andern" und im Kampf mit „den Andern" erlitten und erkämpft, sondern *von Dir* geschenkt ist und nur von Gnaden Deiner „besteht". Die Liebe steht auch hier über oder außer der Welt der Sorge und so auch über und außer dem Nehmen beim Namen-Klang und beim Ruf. Die „Eigennamen" der Liebenden heißen Ich und Du, ihr Ruf und Ruhm ist das „Wunder" ihrer Liebe.

e) Die im mitweltlichen Nehmen-bei-etwas freigelegten Weisen anthropologischer Zugänglichkeit und deren Wahrnehmungsarten. Das Auftauchen des Problems der psychologischen Erkenntnis.

Das gegenseitige Sich-bei-etwas-nehmen und nehmen-lassen „konstituiert" alles gesellschaftliche Leben der Menschen,

„ihr Wirren, Suchen, Stoßen und Treiben,
Schieben, Reißen, Drängen und Reiben";

[17] Vgl. Löwith a. a. O. 20 f., wo er auch mit Ebner darauf hinweist, daß für den, der schon in der Weise des „Ich hier" ist, die namentliche Selbstbezeichnung, wie z. B. beim Sichvorstellen, eine künstliche Selbstentfremdung ist. Das Kind, das noch nicht in der Weise des „Ich hier" ist, muß sich dagegen gar nicht erst „entfremden", um zu sich in der dritten Person sprechen zu können.

es ist an keine historische Epoche, keine private oder öffentliche wirtschaftliche oder staatliche Lebensform, an keine gesellschaftliche Schicht, an keine speziellen Ziele und Zwecke, Ideale und Güter gebunden; es umfaßt Gut und Böse, Krieg und Frieden, Praxis und Theorie; es ist sowohl aufbauend als zerstörend, formgebend wie formnehmend; auch beschränkt es sich keineswegs auf die Sphäre der „Handlung" im psychologisch-deskriptiven Sinne: auch ohne „äußerlich" zu „handeln", „wirken" wir alle aufeinander, machen wir uns alle „Eindruck", „hat" ein Jeder „einen Eindruck" vom Andern; schon das flüchtigste mitweltliche Gegenübersein, das zufällige Zusammentreffen auf der Straße, im Eisenbahncoupé oder Tram ist ein Nehmen- und Genommenwerden-bei-etwas, beim Gang oder bei der Haltung, beim Antlitz oder bei der Mimik, bei einer flüchtigen Geste oder Redewendung, einem Blick oder einem Räuspern, beim Namen und bei der Kleidung usw. Der Andere braucht von der Art des Eindrucks, den er auf Einen macht (und umgekehrt) nichts zu spüren und zu wissen, trotzdem ist er bei etwas *genommen,* „festgehalten", „fixiert" oder „determiniert", trotzdem habe ich bereits „einen Begriff von ihm". Unter „gesellschaftlichem Leben", Gegenübersein oder Personsein haben wir also denjenigen Modus, diejenige Möglichkeit des Menschseins zu verstehen, die durch das anthropologische Grundphänomen des Nehmens- und Genommenwerdens-bei-etwas gekennzeichnet ist. Insofern nun das Gegenüber nicht nur je *eine* Person sein kann, sondern mehrere, viele, eine Masse, beherrscht das Nehmen-bei-etwas aber nicht nur den „Privatverkehr", sondern auch das Führen und Verführen der Masse und das Geführt- und Verführtwerden von ihr. Ja hier tritt seine Struktur insofern besonders deutlich zutage, als das Menschsein jetzt *völlig* im Nehmen und Genommenwerden aufgeht; gleicht „der Mensch" hier doch dem „unselbständigen" Ring einer Kette, die ihn bald da, bald dorthin zieht, reißt, schleppt, und ist doch auch die Masse selbst, die Kette, wiederum ganz Griff „in der Hand" ihres Führers [1].

In der ungeheuren Mannigfaltigkeit der Gestaltungen des Nehmens-bei-etwas zeigt sich die ungeheure Mannigfaltigkeit des Personseins, kurz „der Person". Nicht als ob wir hier noch „hinter" die „Person" zu dringen vermöchten! Was hier von der Sprache in wenigen kühnen Würfen und Entwürfen entworfen, verstanden und formuliert ist, sind, wie wir sahen, die entscheidenden Arten

[1] Hinsichtlich der strukturalen Zusammengehörigkeit von Masse und Führer vgl. Fr. Wieser, Das Gesetz der Macht, 1936 und hinsichtlich ihrer psychoanalytischen Ausdeutung Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse.

von Etwas, bei dem der Mensch „persönlich" genommen werden kann, und ineins damit die entscheidenden Arten von Möglichkeiten, wie der Mensch als Person des Menschen als Person (praktisch oder theoretisch) *hab*haft werden, ihn im Guten oder Bösen „beeindrukken", unter seinen „Einfluß" oder in seine Gewalt bekommen, ihn „dingfest" oder „haftbar" machen kann. Bei den verschiedenen Arten von Etwas handelte es sich nun nicht etwa um Arten ein- und derselben Gattung, um eine Mehrheit von differenten „Et-wasen" innerhalb einer sie umfassenden Einheit, sondern jedes Et-was gehört einer besonderen *Was*-heit, Bedeutsamkeit, Sachlichkeit an, oder wie immer man das Gesamt der Bedeutsamkeitsbezüge nennen will, welche sich als die jeweilige Griffigkeit darbieten, und von welcher das jeweilige Etwas den konkreten Griff darstellt. Diese Bedeutsamkeiten oder Washeiten stellen, wie leicht ersichtlich, nichts anderes dar, als besondere Weisen der mitweltlichen *Zugänglichkeit.* Die Näherung, das Herankommen an den Andern oder das Sich-Näherbringen des Andern, wie natürlich auch das Herankommen *des* Andern, vollzieht sich hier also jeweils in ganz bestimmten Zugänglichkeitsweisen oder Bedeutsamkeitsbezügen, mit andern Worten in einem vorwissenschaftlichen und vorbegrifflichen Person*verständnis,* in dem wir uns Alle als Menschen ständig „bewegen" (verständigen und verstehen); denn erst auf Grund einer irgendwie gearteten Zugänglichkeitsweise werden so etwas wie allgemeine Bedeutsamkeiten (Etwase) möglich, nämlich wahrnehmbar, erkennbar und austauschbar (mitteilbar, vgl. oben p. 230). Nicht als ob jene Bedeutsamkeitsbezüge, „mittels" derer das Nehmen-bei das Personsein näher bestimmt und auslegt, ein „Netzwerk von Formen" wären, das „dem Menschen" einfach „übergestülpt" würde; denn einen solchen „Menschen an sich" [2] „gibt es" ebensowenig wie „das Ding an sich". Indem wir „vom Menschen" etwas verspüren, wahrnehmen, erkennen und begreifen, indem wir etwas „mit ihm anfangen", etwas an ihm behandeln, auf ihn wirken usw., bewegen wir uns immer schon in bestimmten Weisen von Zugänglichkeit, in denen wir auf ihn zugehen und in denen er auf uns zukommt, sei es nun in der Weise der *Impressionabilität,* der *Affektivität,* des *Charakters,* der *Moralität* oder *Historizität.* Anders denn *als* so oder so „entworfen", verstanden und bestimmt, wir wissen es ja zur Genüge, kommt uns „der Mensch" wie Seiendes überhaupt nicht entgegen, es sei denn in der nichts

[2] Etwa im Sinne des „intelligiblen Charakters" in K a n t s Kritik der praktischen Vernunft.

Bestimmtes, nichts Identisches feststellenden, überhaupt nicht wahrnehmen, erkennen, begreifen und wirken wollenden *Begegnung* der Liebe. Wo wir aber („innerlich" oder „äußerlich") *handeln* – Erkennen ist auch ein Handeln –, bewegen wir uns bereits in einem bestimmten, wenn auch zunächst durchaus vorbegrifflichen Zugänglichkeitsmodus mit den ihm jeweils eigenen Formen von identifizierbaren, „allgemein zugänglichen" Griffen oder Indentitäten. Es ist wahr: „Toute identité est une myopie", wie René Le Senne sagt [3], in unserer Sprache ausgedrückt: jeder „Schleier" von Bedeutsamkeitsbezügen trübt den liebenden Blick; aber ebenso wahr ist, daß wir ohne einen solchen „Schleier" überhaupt nicht *etwas* „wahrnehmen", begreifen, erkennen oder tun können. In diesem, aber *nur* in diesem Sinne, ist Liebe *blind,* blind für „abstrakte" vereinzelte Etwase oder Identitäten, um so sehender aber für „das Ganze" der wirhaften Begegnung, für die unerschöpfliche Fülle der Einheit von Mir und Dir.

In dem „Seinsverständnis" und der jeweiligen Zugänglichkeitsweise ist nun aber nicht nur die Art des Etwas, sondern ineins damit die Art der Sehweise, der Wahr-nehmung-von-etwas vorgezeichnet. Es gibt kein ohne weiteres oder ursprünglich *Gegebenes,* wie Kant und der Neukantianismus annahmen; die von ihnen als Gegebenes zugrunde gelegte „Mannigfaltigkeit der Empfindung", „das Chaos der Empfindungen" ist lediglich eine erkenntnis-kritische Konstruktion. Aller gegenständlichen, objektiven Erkenntnis liegt ein Moment unwillkürlicher Abhängigkeit, ein in bestimmter, nicht willkürlicher Weise *Sich-gerichtet-fühlen,* wie wir mit Th. Haering [4] auch sagen können, zugrunde. Oder, um mit Husserl zu sprechen: „Zu jeder sachlichen Einheit gehört ein Gesetz. Nach den verschiedenen Gesetzen, mit anderen Worten, nach den verschiedenen Arten von Inhalten, die als Teile fungieren sollen, bestimmen sich verschiedene Arten von Ganzen. Derselbe Inhalt kann also nicht nach freier Willkür einmal als Teil dieser, das andere Mal als Teil jener Art von Ganzen fungieren. Das Teil-sein, und näher, das Teil-dieser-bestimmten-Art-sein (der Art metaphysischer, physischer, logischer Teil, und was immer noch unterschieden werden mag) gründet in der reinen Gattungsbestimmtheit der

[3] Vgl. Obstacle et valeur, 232: „De la singularité de toutes les âmes et de tous les événements nous faisons *de la généralité.* Toute identité est une myopie; tout rapport masque un entre-deux, toute mise en équation remplace une situation, enveloppant l'infini, par un schème de technique intellectuelle ou pratique."

[4] Vgl. Kulturwissenschaft und naturwissenschaftliche Methode, Zschr. f. Philos. und Philos. Kritik 160, I, 179.

betreffenden Inhalte nach Gesetzen, die in unserem Sinne apriorische oder ‚Wesensgesetze' sind" [5]. Bekanntlich war es auch H u s s e r l, der uns gelehrt hat, daß jeder reinen Gattungsbestimmtheit (Noëma) ein bestimmter „originalgebender" Akt (Noëse), ein unmittelbares Sehen (= Erfahren) entspricht, sowie daß dieses „Sehen" die letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen ist [6].

Aber mit all dem kann es noch nicht sein Bewenden haben! Obwohl wir uns nicht mit *den Problemen* der psychologischen Erkenntnis beschäftigen, muß doch schon darauf hingewiesen werden, daß *das Problem* der psychologischen *Erkenntnis* selbst erst in Sicht kommt, wenn wir den Blick von den Washeiten oder Bedeutsamkeiten, *bei* denen wir den Menschen zu nehmen vermögen, auf das *Nehmen* (des Menschen) selbst richten, mit anderen Worten, wenn wir fragen, wie es möglich sei, daß wir in jenen oder durch jene Zugänglichkeitsweisen uns „den Menschen" „näherbringen", ihn „sehen", „in die Hand bekommen", „behandeln", „erfassen", „binden", „begreifen" und „verstehen" können. Gehen wir doch in allem Nehmen-bei-etwas gar nicht auf in der Intention auf das Wobei des Nehmens, sondern in der Intention auf *den zu Nehmenden*, in dem Nehmen *„seiner Person"*. Das gilt für alle Stufen psychologischer Erkenntnis und zeigt sich schon, ja gerade bei den *ursprünglichen* oder, wie H u s s e r l sagt, „originär gebenden Akten" alltäglichen mitweltlichen *Wahr-Nehmens*. Nehmen wir doch im *alltäglichen* Leben – wir sehen hier also von künstlichen (wissenschaftlichen) und pathologischen Bedingungen ab – nie nur ein Ohr wahr, sondern das Ohr dieser bestimmten Person, dein, sein Ohr, nie einen natürlichen oder sittlichen Charakter schlechthin, sondern deinen, seinen, ihren usw. Charakter, und nehmen wir doch nie eine Lebensgeschichte oder etwas aus einer Lebensgeschichte wahr, sondern hören, lesen wir immer von der Lebensgeschichte dieser oder jener bestimmten Person, von *ihrer* – einmaligen – Lebensgeschichte.

Wie die Geschichte der Philosophie, der Anthropologie und Psychologie lehrt, ist jede im mitweltlichen Nehmen-bei-etwas entworfene Zugänglichkeits- oder Verstehensweise, jedes im Nehmen-bei-etwas freigegebene „Sachgebiet" von dieser oder jener Kulturstufe und von dieser oder jener wissenschaftlichen Zeitströmung verabsolutiert, d. h. zum *grundlegenden* Modus des Menschenver-

[5] Log. Untersuchungen II, 1, 283.
[6] Vgl. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomologischen Philosophie § 19.

ständnisses gemacht und für die eigentliche *Substanz* des Menschseins erklärt worden. So hat der deutsche Idealismus, vor allen Fichte, in der Sphäre der *Sittlichkeit,* dem „sittlichen Charakter", das Wesen des Menschen erblickt, hat Dilthey in der historischen Entfaltung der Lebensgeschichte, im „erworbenen Strukturzusammenhang" und dessen „Verstehen" das eigentliche Sein des Menschen und der Menschheit überhaupt und den eigentlichen Zugang zu ihm gesehen, während Bergson im vitalen Lebensstrom, im élan vital und seiner „schöpferischen" Entfaltung, Freud in den Sexual- und Todes*trieben* und ihrem „Schicksal" sich „den Menschen" „zugänglich" machte. Und hat nicht zu allen Zeiten und in allen Spezialwissenschaften vom Menschen sein „natürliches" Sein, sein „natürlicher" *Charakter,* überhaupt seine „Zugehörigkeit zur Natur" den Ausschlag für das gesamte Menschenverständnis und die wissenschaftlichen „Theorien" vom Menschen gegeben? Beruht nicht auf diesen einseitigen Verabsolutierungen anthropologischer Verstehens- und Auslegungsweisen der unselige Streit zwischen geisteswissenschaftlicher und naturwissenschaftlicher „Methode" des Menschenverständnisses? Statt die eine Methode gegen die andere auszuspielen, ist es daher das oberste anthropologische Erfordernis, einzusehen und im Auge zu behalten, daß alle jene Verstehensweisen und die ihnen entsprechenden Wahrnehmungsarten oder „Sichten" ihre – relative – Berechtigung haben, und daß gerade diese „Relativität" den Grundzug – zwar nicht des Menschseins überhaupt, denn dazu „gehört" in erster Linie die Möglichkeit der liebenden Begegnung –, wohl aber der, nur dem „diskursiven" Erkennen und Handeln zugänglichen, Mitweltlichkeit, „der Person" also, bildet. Daher darf auch der Umstand, daß wir in der Analyse des Nehmens-bei-etwas das Nehmen beim Ohr und damit die Leibhaftigkeit an die erste Stelle gesetzt haben, keineswegs zu der Annahme verleiten, daß in ihr der grundlegende, „fundierende" Modus des Personverständnisses zu erblicken sei, auf dem die anderen Modi sich irgendwie „aufbauten". Wo man diesem anthropologischen, die naturwissenschaftlichen Disziplinen vom Menschen beherrschenden Grundirrtum verfällt, sieht man die unsinnigsten theoretischen Hilfskonstruktionen aufsprießen, um „erklären" zu können, wie es zu einer „Konstitution", einem Aufbau des fremden Ich und einer zur äußeren Wahrnehmung „hinzukommenden" Fremdwahrnehmung „des Seelischen" überhaupt kommen kann. Keineswegs sind „zunächst gegeben" das Chaos der Sinnesempfindungen und die auf ihnen aufgebauten äußeren Sinnesdata – was rein einer Theorie der Erkenntnis zuliebe erfunden

worden ist –, vielmehr gibt uns das alltägliche gesellschaftliche Leben und seine Analyse zu verstehen, daß *je nach der Lebenssituation* bald die eine, bald die andere Zugänglichkeitsweise die „nächste" ist!

Daß nun jeder anthropologischen Zugänglichkeitsweise eine besondere Sachsphäre mit einer besonderen Weise unmittelbaren oder originalgebenden „Sehens" oder Erfahrens entspricht, geht schon aus der bisherigen Analyse des mitweltlichen Nehmens-bei-etwas klar hervor; ja die Rede, daß jeder Modus des Nehmens-bei-etwas seine entsprechende Sachsphäre und Sehweise „hat", diese Rede ist im Grunde eine Tautologie; jeder Modus des Nehmens-bei-etwas *ist* ja an und für sich schon eine besondere anthropologische „Sicht" auf eine besondere anthropologische „Sachsphäre". In jedem Modus des Nehmens-bei-etwas „sehen" wir in einer bestimmten anthropologischen Zugänglichkeitsweise auf Etwas aus einem wesensmäßig von ihr bestimmten anthropologischen Sachgebiet, in jedem *halten* wir uns in einer *bestimmten* Zugänglichkeitsweise an ein *bestimmtes Etwas* von einer durch sie bestimmten Washaftigkeit und nehmen wir entsprechend dieser „Haltung" *Stellung* gegenüber der bei diesem Etwas genommenen Person. Selbstverständlich können diese (apriorischen) „Haltungen" und „Stellungnahmen" sich empirisch in den mannigfaltigsten Weisen stützen, verbinden, durchdringen, durchkreuzen, können wir uns „zugleich" auf die verschiedensten Weisen zum Andern „verhalten".

f) Der anthropologische Sinn des mitweltlichen Nehmens-bei-etwas. Die Diskursivität.

Die Tatsache nun, daß die jeweilige anthropologische Zugänglichkeits-, Verstehens- oder „Seh"-Weise aufs Engste mit der jeweiligen Lebenssituation zusammenhängt, führt uns wieder auf die *weltliche* Bestimmtheit allen mit-weltlichen Seins und damit auf die Frage nach dem *existenziellen* Sinn alles Nehmens-bei-etwas. Was wir mit dem vagen Ausdruck Lebenssituation bezeichneten, ist das, was H e i d e g g e r als „horizontalen" *Spielraum* (vgl. Sein und Zeit, 355), d. h. als den „in Ausrichtung und Entfernung geöffneten Spielraum des Umkreises des nächstbesorgten Zeugganzen" (vgl. Sein und Zeit, 369) herausgearbeitet hat, wobei wir aber in das Zeugganze, über H e i d e g g e r s (umweltliche) Konzeption hinausgehend und im Sinne unserer bisherigen Ausführungen über das Nehmen-bei-etwas, auch die Mitwelt – als zuhandene – miteinbe-

greifen müssen. Der jeweilige Spielraum des Umkreises des nächstbesorgten Zeugganzen ist, gemäß dem Verweisungs- oder Bewandtnischarakter der Weltlichkeit (vgl. oben p. 63 f.), tatsächlich nichts anderes als das, was wir im alltäglichen Leben die jeweilige *Situation* oder *Lage* nennen: Keine „Stellung" im Vollen und kein „Eingreifen" ins Volle des Menschenlebens, die nicht erfolgten „je nach Lage der Umstände" oder „Dinge". Das aber besagt, daß das Dasein hier ist oder aufgeht *bei* der besorgten Welt. Hat dieses Aufgehen hier auch nicht den Charakter des Verlorenseins in die *„bodenlose"* Öffentlichkeit des Man, sondern in die lagebedingte öffentlich-private Sphäre des *gesellschaftlichen* Umgangs oder Verkehrs, so ist das Dasein doch auch hier „von ihm selbst" als eigentlichem Selbstseinkönnen *abgefallen* und an die *weltliche* Situation *verfallen*. Im mitweltlichen Nehmen-bei-etwas hat das In-der-Welt-sein den existenziellen Charakter der *Verfallenheit* und der *Geworfenheit*. Zwar wird das Dasein hier nicht in die Uneigentlichkeit des Man, in Gerede, Neugierde, Zweideutigkeit, in hemmungslosen Betrieb und bodenloses Schweben, in die beruhigte Vermeintlichkeit, *alles* zu besitzen bzw. zu erreichen, „hineingewirbelt", jedoch behält es auch hier den Wurf- und Bewegtheitscharakter des Verfallens, des Losreißens vom Entwerfen *eigentlicher* Möglichkeiten und des Hineinreißens in die Uneigentlichkeit des weltlichen Verkehrs. Insofern „das Dasein" hier aber nicht wahllos *alles* zu besitzen, bzw. zu erreichen vermeint, sondern nur, was *je* nach Lage der Dinge, *je* nach der bestimmten Situation *als möglich* erscheint, insofern es sich nicht in jener Vermeintlichkeit beruhigt, sondern in dieser Meinung beunruhigt, insofern es also nicht in hemmungslosem Betrieb, sondern in durch die Umstände gehemmtem Agieren und Reagieren aufgeht, insofern es sich nicht lediglich schwätzt, giert und tut als ob, sondern „eindeutig" Stellung nimmt, zugreift und packt, insofern es nicht schwebt, sondern ver-*steht*, einen *Stand*-punkt ver-*tritt* und von ihm aus ver-*nimmt*, hat die Geworfenheit hier nicht mehr den Wurfcharakter des um sich selbst kreisenden, nicht „von der Stelle rückenden", „schwebenden" *Wirbels* [1], sondern denjenigen des *schrittweisen*, von einer Stellung zur andern *fortschreitenden*, ver-*stehenden* und ver-*nehmenden Auf-Tretens*, also des Durch-*Schreitens*, mit einem Fremdwort, der *Diskursivität* [2].

---

[1] Hier sind insbes. wieder *meine* Studien Über Ideenflucht zu vergleichen!

[2] Vgl. im Gegensatz hiezu den *Sprung- und Tanz*charakter der ideenflüchtigen Geworfenheit.

Ineins damit erhält auch die *Zeitlichkeit* der Verfallenheit in die „Eindeutigkeit" der Umgangs- oder Verkehrssituation einen andern existenziellen Sinn als diejenige der Verfallenheit in das Man. Erinnern wir uns, daß die Zukunft primär das Verstehen, die Gewesenheit primär die Stimmung ermöglicht, daß aber das Verfallen (in das Man) seinen existenziellen Sinn in der Gegenwart hat. In der Gier nach dem Neuen rein als Neuem „entspringt" das Gegenwärtigen dem Gegenwärtigen einer bestimmten ergriffenen Möglichkeit und ermöglicht so den Charakter des *Unverweilens,* der *Zerstreuung* und *Aufenthaltslosigkeit* als des äußersten Gegenphänomens des eigentlichen *Augenblicks.* Je „uneigentlicher" dieses Gegenwärtigen ist, um so mehr flieht es, „verschließend", vor einem *bestimmten* Seinkönnen. Deshalb kann H e i d e g g e r auch sagen, dem Man sei *Situation wesenhaft verschlossen,* wobei Situation nun aber nicht mehr in unserem bisherigen, nämlich *weltlichen* Sinn, sondern im *existenziellen* Sinn gemeint ist. In diesem letzteren ist die Situation auch dem mitweltlichen Nehmen-bei-etwas – als Verfallenheit – verschlossen. Hingegen liegt der Verfallenheit in die weltliche Situation, der Geworfenheit des Schreitens, die Besinnung auf die Möglichkeit des eigentlichen Sein-könnens viel näher als der Geworfenheit des rastlosen Wirbels; denn in der Beschränkung auf eine situationsbedingte Möglichkeit, im *Auftreten in der* und im *Ergreifen der* Situation, im Zwang des Überlegen-müssens, im Zweifel und in der Entscheidung, im Schmerz der Enttäuschung und im Glück des Gelingens, ruft sich das Dasein jeweils schon aus der reinen Verfallenheit, dem reinen Gegenwärtigen der Neugier, zurück, läßt es sich zugleich stimmen von der Gewesenheit und bestimmen von der Zukunft. So bewegt sich die Diskursivität im Grunde *zwischen* der Zeitlichkeit im Sinne der Aufenthaltslosigkeit und Gewissenlosigkeit des Man und derjenigen des eigentlichen, im Gewissen-haben-wollen gründenden Augenblicks des Selbst.

Damit sind wir bei der Frage nach dem *Selbst* des mitweltlichen Nehmens-bei-etwas, der „Personalität" also, angelangt, ja wir haben sie im Grunde schon beantwortet; enthält doch die Antwort auf die Frage nach dem *zeitlichen* Sinn eines Modus' des In-der-Welt-seins immer zugleich diejenige nach dem ihm entsprechenden Selbst. Es kann sich daher nur um eine Wiederholung des bereits Gesagten, wenn auch von anderer Seite her, handeln. Das Selbst des Nehmens-bei-etwas oder, wie wir auf Grund der Angewiesenheit des Nehmens-bei auf das Schreiten auch sagen können, das Selbst der Diskursivität, liegt gleichsam „in der Schwebe" zwischen

dem Manselbst des Wirbels und dem eigentlichen Selbst der erstreckten Stetigkeit der Existenz. Dasein als (im weitesten Sinne des Wortes) handelndes ist weder völlig an die Welt verfallen, völlig unselbständig, noch ist es völlig eigenständig im Sinne des Selbst der philosophischen Existenz. Auch das letztere Selbst ist ein in die „Situation" vorgerufenes, aber eben in dem ganz anderen, existenziellen Sinn dieses Wortes. Situation in *diesem* Sinne *ist* nur „durch und in der Entschlossenheit"; erst die Entschlossenheit, als Gewissen-haben-wollen, als Sich-vorrufen-lassen auf das eigentliche Schuldigsein, bringt das Sein des Da „in die Existenz seiner Situation", ruft es in die Situation *vor* (vgl. Sein und Zeit, 300). Hier handelt es sich, wie wir wissen, um das eigentliche *Ganzseinkönnen* des Daseins, also in erster Linie um die *vorlaufende* Entschlossenheit für die unüberholbare Möglichkeit oder *„Grenzsituation"* des Todes und die aus *ihr* entspringende Wahrheit und Gewißheit, genauer und vollständiger gesagt, um die „erstreckte *Stetigkeit,* in der das Dasein – als Schicksal – Geburt und Tod und ihr ‚Zwischen' in seine Existenz ‚einbezogen' hält" (vgl. oben p. 50 f.). Im alltäglichen Nehmen-bei-etwas überhaupt und dem mitweltlichen *Umgang* oder *Verkehr* im Speziellen kann aber von einer solchen vorlaufenden, die eigentliche philosophische Existenz kennzeichnenden Entschlossenheit und erstreckter Stetigkeit keine Rede sein. Die Entschlossenheit für die Situation geht hier ganz auf in der von keinen Grenzsituationen wissenden Entschlossenheit rein für die jeweiligen „Forderungen" des Tages, der Stunde, des Moments [3], für das durch die Bewandtnis oder Meinung, die es mit der *jeweiligen* Situation hat, geforderte Stellungnehmen oder Handeln. Infolgedessen kann auch das Worumwillen des alltäglichen Umgangs unmöglich das *eigentliche* Selbst der Existenz im Sinne H e i d e g g e r s sein.

Aber ebensowenig ist dieses Umwillen in dem äußersten Gegenpol der eigentlichen Selbstheit, dem *Man-selbst* zu erblicken, worauf bereits hingewiesen wurde; denn das Man kennt nur die *„allgemeine Lage"*, verliert sich an die nächsten „Gelegenheiten" und „bestreitet das Dasein aus der Verrechnung der ‚Zufälle', die es, sie verkennend, für die eigene Leistung verkennt und ausgibt" [4]. Dem gegenüber ist auch die Situation im *existenziellen* Sinne dem Handelnden doch *nicht wesenhaft* verschlossen. Das heißt: während das Man-selbst sich als Modus der Sorge, nämlich als Gerede,

[3] Moment darf nicht mit Augenblick verwechselt werden, weder im liebenden noch im existenziellen Sinn dieses Wortes.

[4] A. a. O. 300.

Neugier und Zweideutigkeit *aufgeben* muß, um eigentliches Selbst zu werden, muß das Selbst des Handelns sich nicht *aufgeben* (sondern nur „vertiefen"), um eigentliches Selbst zu werden. Wir können demgemäß von einem existenziellen und einem nicht-existenziellen Handeln sprechen, während es unmöglich ist, von einem existenziellen Geschwätz zu sprechen. Die „Situation" ist dem Handelnden also existenziell insofern verschlossen, als er *sich* in der Handlung, im Aufgehen in der weltlichen Situation, völlig *verliert*, sie ist ihm „offen", insofern er sie, sich-*selbst* aus *ihr* zurückholend, als *sein Schicksal* ergreift (was dem Man-selbst *wesenhaft* unmöglich ist). Insofern ist das Handeln, im weitesten Sinne des Personseins, existenziell tatsächlich immer „in der Schwebe", wie es auch der Liebe gegenüber „in der Schwebe" ist. Es kann Einer handelnd an die Welt *verfallen* sein, und nur insofern ist er „immer gewissenlos"; es kann Einer sich aber auch dieses seines Handelns existenziell, also im Hinblick auf sein eigentliches Ganzsein-können, bemächtigen – dann wird er aus einer „bloßen" Person eine philosophische *Persönlichkeit* –; es kann sich ihm der Umgang oder Verkehr auch als Begegnung offenbaren – dann wird er aus einer „bloßen Person" ein *Liebender*. Die *Eigenheit*, die dem Handeln als Handeln dieser bestimmten Person auf Grund ihrer jeweiligen Rolle in der jeweiligen Situation zukommt, steht also zwar im Gegensatz zu der nur vermeinten Eigenheit des Man, sie kann aber an und für sich weder als eigentliche oder existenzielle Eigenheit, noch natürlich erst recht als Begegnung angesprochen werden.

Aus all dem geht hervor, daß wir neben dem *Man-selbst* und dem *eigentlichen Selbst* das *Selbst der Person* oder das *„persönliche"* Selbst zu unterscheiden haben. Gegenüber den K a n t ischen Definitionen der Person als dessen, „was sich der numerischen Identität seiner Selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist" [5], und als desjenigen Subjekts, „dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind" [6], handelt es sich bei dem „persönlichen" Selbst oder dem Selbst der Person um das Selbst eines bestimmten Modus des In-der-Welt-seins, nämlich des In-der-Welt-seins im Sinne des praktischen und theoretischen („äußeren" und „inneren") *Handelns*. in einem Wort, der Diskursivität. Während es sich beim Man-selbst um das Umwillen der Neugier, der Zweideutigkeit und des Geschwätzes,

---

[5] Vgl. den dritten Paralogismus der Personalität in der 1. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft. Wir würden diese Definition als eine Definition der Person im *eigenweltlichen* Sinne bezeichnen.

[6] Vgl. § 1 der Anthropologie. – Hier handelt es sich also um eine mitweltliche oder vom Mitsein aus gegebene Definition.

beim eigentlichen Selbst um das Umwillen der Existenz handelt, handelt es sich beim persönlichen Selbst um das Umwillen der („emotionalen", „volitiven", „kognitiven") *Stellungnahme in der Welt*, des Beziehens eines Standpunktes in der Welt (in der Um- und zur Mitwelt) und des *Nehmens von* Welt (von Um- und Mitwelt) *bei etwas*.

Wenn Heidegger selbst den Ausdruck *handeln* vermeiden und statt dessen von *Sorge* sprechen zu müssen glaubt, so einerseits deswegen, weil er für seine Absichten so weit gefaßt werden müßte, „daß die Aktivität auch die Passivität des Widerstands umgreift" [7], anderseits deswegen, weil der Ausdruck „Handeln" das „daseinsontologische Mißverständnis" nahelege, „als sei die Entschlossenheit ein besonderes Verhalten des praktischen Vermögens gegenüber einem theoretischen". Sorge aber als besorgende Fürsorge umfasse das Sein des Daseins so ursprünglich und ganz, daß sie in der Scheidung von theoretischem und praktischem Verhalten je schon als Ganzes vorausgesetzt werden müsse und aus diesen Vermögen nicht erst zusammengebaut werden könne mit Hilfe einer notwendig grundlosen, weil existenzial ungegründeten Dialektik. Diese Besorgnis Heideggers teilen wir nicht mehr, da gerade durch seine eigenen Untersuchungen, wie auch durch die unsrigen, diesem Mißverständnis nunmehr genügend vorgebeugt zu sein scheint. Auch für uns bedeutet Handeln ja den Inbegriff sowohl des praktischen als des theoretischen In-der-Welt-seins. Dazu kommt aber ferner, daß „Handeln" überhaupt nicht nur die *Möglichkeit* des „nach außen in Erscheinung tretenden", sich in Taten, Worten oder Werken äußernden Handelns bedeutet, sondern auch die *Möglichkeit* der „inneren" „Stellungnahmen" oder „Einstellungen". Auch wenn ich mich freundlich oder feindlich zu einem Andern einstelle, wenn ich ihn kritisch beurteile, verurteile oder bewundere, handle ich „ihm gegenüber" [8].

---

[7] A. a. O. 300 f. – Diese Forderung muß durchaus auch für unser „Handeln" erhoben werden, ohne daß wir deswegen vor der Verwendung dieses Terminus zurückschrecken. – Schon *Plotin* hatte eingesehen: „in Hinsicht auf das Tun hat man eine einheitliche Gattung anzusetzen, welche das, was man Leiden nennt, einschließt". Vgl. Schriften, übers. v. Harder, Bd. 4, 84 ff. (Enn. VI, 1, 19–21).

[8] Handeln in unserem Sinne umfaßt also sowohl die „praktische Situation" als die „Situation der ethischen Erfahrung" im Sinne Häberlins. Vgl. Das Wesen der Philosophie 9 u. 37 ff.

g) Diskursivität und Personalität.

Der Ausdruck Diskursivität darf nicht eingeengt bleiben auf das, was in der Geschichte der Erkenntnistheorie, der Logik und Psychologie unter dem Titel „diskursives *Denken*" fungiert und worunter Kant das „das Mannigfaltige der Anschauung durchlaufende" und es „sukzessiv zusammensetzende"[1] menschliche (endliche) *Denken* im Gegensatz zu einer „intellektuellen Anschauung" versteht. Unter Diskursivität verstehen wir einen Grundzug des menschlichen In-der-Welt-seins als endlichen situationsbedingten Seins überhaupt, der also nicht auf das „Denkvermögen", den „Verstand" oder „Intellekt" beschränkt ist, sondern überall aufzuweisen ist, wo nicht von *Begegnung*, sondern von *„durchlaufender"*, sukzessiver" *Bewegung* die – anthropologische – Rede ist. Der Titel Diskursivität beschränkt sich also, um an ein anderes Beispiel anzuknüpfen, nicht auf den „discursus", den Thomas von Aquino als „quidam motus intellectus de uno in aliud" definiert, sondern auf jedwede Weise des motus, der Bewegung, de uno in aliud, von Einem zum Andern, ganz unabhängig davon, von welcher anthropologischen Art diese Bewegung und von welcher sachlichen oder personalen Art dieses Eine und Andere ist. Ohne uns auf den Bedeutungswandel des Wortes discurrere, das ursprünglich ein reines Auseinanderlaufen und – transitiv – ein reines Durchlaufen bedeutet, näher einzulassen, wollen wir noch einen Blick auf diejenigen Ausdrücke werfen, mit denen das Griechische den (intellektuellen) Wesenszug ausgedrückt hat, den spätere Zeiten mit dem lateinischen discursus bezeichnet haben. Dabei beschränken wir uns auf Plotin. Wenn Plotin das Wesen des Geistes (ἔννους) als „Leben" und nicht unvollendet bleibende Verwirklichung"[2] (ζωὴ καὶ ἐνέργεια οὐκ ἀτελής) und das Verhältnis des Geistes zu seinen „Werken" (ἔργα) seinen Hörern klarmachen will, so bedient er sich der Gegenüberstellung von „Geist" und „diskursivem" Denken. Für das letztere finden wir an einer der wichtigsten Stellen (Enn. VI, 2, 21) gleich drei Ausdrücke, nämlich erstens νόησις (Denken) ἐν διεξόδῳ[3], d. h. wörtlich: Denken im Ausgang von und Durchgang-durch, zweitens ἐπεξιέναι und drittens

---

[1] Vgl. Kritik der reinen Vernunft.

[2] Ich folge hier und weiterhin wieder der Übersetzung von Harder in der Phil. Bibl. von Felix Meiner.

[3] ὁδός = Weg (eigentlich Tritt, Auftritt) wird etymologisch abgeleitet von der griechischen Wurzel ἁδ, gehen, Sanskrit sad, mit dem das lateinische solum, Boden, solea, Sohle, verwandt ist.

ἐπεξέρχεσθαι, was beides aus (-oder von -etwas-weg-) *durch-gehen* – zu-etwas-hin . . . „bedeutet" [4].

Man sieht schon aus diesen Andeutungen, wie der abendländische Sprachgeist das Moment des Unverweilens-bei-etwas darzustellen liebt in Ausdrücken, die den Bezeichnungen für Laufen (Durchlaufen) und Gehen entnommen sind. Die deutsche und lateinische Sprache sprechen klar genug auch von einem Fort-*Schreiten*, einem „succedere" von-etwas-zu-etwas, von einem *schrittweisen* Vor-*Gehen* und von einer „Reihe" [5] von Denk-*Schritten*. Jedes Schreiten aber ist ein Fort- oder Übergang, eine Folge (successio) von einem ver-*tretenen Stand*-punkt, einem Ver-*Stehen*, zu einem andern, und erst von je solchem Ver-Treten und Ver-Stehen aus ist ein Ver-*Nehmen* möglich. Jedes Nehmen-bei-etwas setzt ein Verstehen, einen Standpunkt „von-wo-aus" voraus. Nun darf man aber wiederum nicht dem evolutionistischen Irrtum verfallen, als habe sich die Diskursivität überhaupt aus dem Schreitenkönnen „entwickelt". Die Diskursivität ist ebensowenig „ursprünglich" an das „Vermögen" des Gehens oder Schreitens gebunden, wie sie an das Denkvermögen gebunden ist. Wenn die Sprache das diskursive Moment in Ausdrücken bezeichnet, die vom Gehen her genommen sind, so weist das nur darauf hin, daß die Diskursivität am Gehen am augen- und daher auch am „sprachfälligsten" ist, aber keineswegs, daß Diskursivität und Gehen „ursprünglich" identisch seien. Es handelt sich hier um genau dasselbe Verhältnis, wie wir es hinsichtlich des Verhältnisses von Greifen und Nehmen-bei-etwas überhaupt dargelegt haben. Auch das Nehmen-bei-etwas „geht" *nicht* etwa aus dem Greifen „hervor", sondern der anthropologische Grundzug des Nehmens-bei-etwas ist im Greifen-nach und Ergreifen-von nur besonders augen- und daher auch „sprach"-fällig. Dasselbe gilt übrigens auch hinsichtlich des Verhältnisses von *Steigen und Fallen (Sinken)* als *anthropologischen Wesenszügen* und dem rein *leiblichen* Steigen und Fallen (vgl. Traum und Existenz a. a. O.).

Wir leugnen natürlich nicht, daß die leibliche „Organisation" und „Artikulation" all dieser anthropologischen Wesenszüge ihrerseits auf die seelische und geistige Organisation und Artikulation „zurückzuwirken" vermag. So erklärt z. B. Révész mit Recht: „Die Hand entwickelt aus ihrer Mobilität, ihrem eigengesetzlichen

---

[4] Wir sehen hier davon ab, daß auch der Geist (für Plotin) eine Art „Denkverlauf" ist, aber eben eine solche, bei der der Akt des Durchlaufens (τὸ ἐπεξιέναι) nicht tatsächlich ausgeführt zu werden braucht.

[5] Schon Hobbes (Leviathan I, 3) versteht unter *series* imaginationum (einer Reihe von Vorstellungen) die *successio* (den schreitenden Übergang) unius cogitationis ad aliam, von einem „Gedanken" zu einem andern.

Bewegungsspiel eine Initiative, die, durch den Verstand sanktioniert, dem Werk zugute kommt" (a. a. O. 113). Aber es gilt hier wie überall, einzusehen und festzuhalten, daß die spezialwissenschaftliche Trennung zwischen Leib, Seele und Geist für den Anthropologen durchaus sekundär und im Grunde *irrelevant* ist! Die Sprache könnte das Denken gar nicht mit Ausdrücken aus der Sphäre des Schreitens, Gehens, wie auch des Greifens (vgl. „denkendes" Hinaus-Greifen, „denkendes" Er- und Begreifen) sinnvoll bezeichnen, wenn nicht durch all diese Ausdrücke ein und derselbe anthropologische Wesenszug hindurchblickte, nämlich die von einem Standpunkt zum andern fortschreitend-durchlaufende Bewegung des Nehmens-bei-etwas [6]. Im übrigen beschränkt sich die Diskursivität keineswegs auf das Gehen und Denken; sie erstreckt sich, wie bereits erwähnt, auf *alles* rein auf die Endlichkeit beschränkte menschliche Sein [7].

Evolutionistische Irrtümer, wie die zuletzt genannten, rühren von dem (positivistischen) Vorurteil her, daß die leibliche Ortsveränderung und damit der „orientierte" Raum, der Raum der „Naturwelt" [8], die „ursprüngliche" anthropologische Bewegungs- und Raumform darstellten. Das ist aber schon, ja gerade, bei den Primitiven nicht der Fall, für die ja der dämonisch-mythische oder magische Raum eine sehr viel größere Bedeutung hat als der orientierte. So sehr Diskursivität und Räumlichkeit, und insofern auch Zeitlichkeit, zusammengehören, so wenig ist die Diskursivität auf den „orientierten" Raum beschränkt; sie „gehört" allen Formen „endlicher" Räumlichkeit und Zeitlichkeit an [9].

Wenden wir uns nach diesen einleitenden Bemerkungen wieder dem Gegenübersein von Einem und einem oder den Andern, dem mitweltlichen Nehmen-bei-etwas, zu, so werden wir nicht nur der strukturellen Zusammengehörigkeit von Diskursivität und Perso-

---

[6] Man sieht, auch der Anthropologe muß Ausdrücke verwenden, die der Sphäre der „*Lokomotion*", der Motilität überhaupt, wie natürlich auch der „Okularität" entstammen, will er sich überhaupt verständlich machen!

[7] Während die Existenz die lebenslange Entschlossenheit zur *Überwindung* der reinen Diskursivität bedeutet, „weiß" Liebe – rein als Liebe – von Diskursivität überhaupt nichts.

[8] Vgl. L. Binswanger, Das Raumproblem in der Psychopathologie Z.Neur. 145, 1933.

[9] Wenn Diskursivität zur Räumlichkeit des Tanzes, wie Erwin Straus (Der Nervenarzt) so schön gezeigt hat, *nicht* gehört, so weist das nur darauf hin, daß dem „präsentischen Raum" überhaupt das Moment der Unendlichkeit inne wohnt. Das führt auf die Beziehungen zwischen ästhetischem Erleben und Liebe, wobei aber ja nicht angenommen werden darf, Liebe sei so etwas wie „festliche Daseinsfreude". Vgl. zu diesem Ausdruck Häberlin, Allgemeine Ästhetik.

nalität inne werden, sondern einsehen, daß Personalität überhaupt nichts anderes ist als der Ausdruck für die in so mannigfaltigen Formen sich zeigende Diskursivität des Gegenüberseins, mit andern Worten für den auch dem mitweltlichen – wie jedem – Nehmen-bei-etwas immanenten Wesenszug des Fortschreitens von einem Standpunkt zum andern, des Wechsels des Standortes und damit des (mitweltlichen) Ver-Stehens und Ver-Nehmens. Innerhalb der Räumlichkeit des Gegenüberseins von Einem und dem oder den Andern bezeichnen wir diesen jeweiligen Standpunkt bekanntlich als die *Rolle* des Einen und Andern, mit andern Worten als das „Verhältnis" (im strengen Sinne L ö w i t h s), in dem der Eine zu dem oder den Andern und diese zu ihm *stehen*. Diesen Rollen und Rollenverhältnissen entsprechen wieder bestimmte Raum- und Zeitformen, ja man kann sagen, sie *seien* solche bestimmte Formen. Das wird in den folgenden Abschnitten noch näher ausgeführt werden.

Der Zeitigungsmodus der Diskursivität, des situationsgebundenen, rollenmäßigen Fort-Schreitens von Einem zu etwas Anderem oder einem Andern, steht also, wir wiederholen zunächst, gleichsam mitten inne zwischen dem „Wirbel" der Verfallenheit des Man und der „erstreckten Stetigkeit" der Existenz; sie dreht sich weder „ziellos" um sich selbst, noch erstreckt sie sich „stetig" im Sinne der „Entschlossenheit des Selbst gegen die Unständigkeit der Zerstreuung". Insofern ist der existenzielle Sinn der Diskursivität also *nicht* der der „geschwätzigen", „neugierigen" Verfallenheit an das Zweideutige – so wenig er der der „eigentlichen" Zurückgerufenheit des Daseins aus dem Man ist –, sondern der der „handelnden", situations- und rollengebundenen Verfallenheit an das eindeutige „Gegenüber". Hier handelt es sich also nicht mehr um jenes „zweideutige" *Zusammenfließen* von Dasein und Welt im Man-selbst, sondern um die „deutliche" *Auseinandergesetztheit* von Dasein und Welt, auf Grund welcher Auseinandergesetztheit erst die „eindeutige" *Auseinandersetzung mit* Welt (mit Um-, Mit- und Eigenwelt), das Nehmen-von-etwas oder jemandem-bei-etwas, *möglich* ist. Die äußerst mannigfaltigen Formen der mitweltlichen „Auseinandersetzungen" haben ihren „Grund" in den sehr mannigfaltigen Weisen der „Zugänglichkeit", in denen die Mitwelt sich *diskursiv* zu erschließen vermag.

Wir beschränken uns hier also auf die Weisen der *mit*weltlichen Zugänglichkeit des *Gegenüber*seins von Einem und einem oder den Andern und beginnen diesmal mit dem *Nehmen-beim-Wort*.

1. Die das Nehmen-beim-Wort ermöglichende Zugänglichkeit der Mitwelt.

Die Möglichkeit des Nehmens-bei-etwas gründet, wie wir wissen, in der Möglichkeit des *Ab-Stand-Nehmens*. Auseinander-*Gesetztheit* (von Dasein und Welt) ist nur ein anderer Ausdruck für die Möglichkeit dieser Ab-*Ständigkeit*. Um etwas von Etwas oder Jemandem ver-*nehmen* und ver-*stehen* zu können, muß, wie wir wissen, *gegenüber* diesem Etwas oder Jemand ein *Stand*punkt ein-*genommen* und ver-*treten* werden können. Diese *Stand*haftigkeit – im Sinne der Möglichkeit des Stehens – unterscheidet ja das „Handeln" von der Standpunktlosigkeit oder *Unständig*keit des bloßen Schwätzens, der Hineingerissenheit des Daseins in den *Wirbel* des Man. Insofern Dasein immer *schon* in der Welt ist und immer *schon* bei Seiendem gewesen ist, und insofern es immer *noch* in der Welt und immer *noch* bei Seiendem sein wird, „gibt es", solange Dasein als endliches *ist*, keinen *absoluten* Standpunkt. Dasein – als handelndes – „kommt" immer irgendwoher und „geht" immer irgendwohin. Seine „Bewegung" ist, im Gegensatz zum herkunfts- und ziellosen Wirbel, „fortschreitend" von einem Auf-*Tritt* oder *Stand*-Punkt zum andern. In diesem endlich-standpunktlich-fortschreitenden Sinne ist Menschsein *Wanderung* oder, im ursprünglichen Sinne des Wortes: *Er-Fahrung*, im Gegensatz zum unendlich-überstandpunktlichen, heimatlichen Sinn der liebenden Wirheit, die von keinem *Ab-Stand* und keinem *Gegenüber* weiß, nicht bei-etwas-nimmt, nicht von Etwas zu Etwas und von Jemand zu Jemand „fortschreitet", also nicht auf Er-Fahrung beruht, sondern „in Ewigkeit" da-*gewesen* und „in Ewigkeit" an-*gekommen* ist, wo also, wenn auch nicht der Wandel, so doch die Wanderung oder „Fahrt" „aufhört", wo der unstete Fremdling aus der endlichen Welt heimgekehrt ist in die Heimat des Herzens. Liebe und Diskursivität, Begegnung und Er-Fahrung, Dualität von Mir und Dir und Pluralität von „dritten" Personen: immer handelt es sich um ein und denselben Gegensatz von Unendlichkeit und Endlichkeit „des Daseins im Menschsein". –

Diejenige Ab-Ständigkeit oder Auseinandergesetztheit nun, die so etwas wie ein *Nehmen-beim-Wort* allererst ermöglicht, mit andern Worten, die Einem den Andern auf diese Weise erst wesenhaft „zugänglich" macht, hat ihrerseits wieder eine bestimmte Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Nicht um den dreidimensionalen „Raum" kann es sich hier handeln, auch nicht um den Werkraum im Sinne des Raumes des zuhandenen umweltlichen *Zeugs*, auch

nicht um den *gestimmten* Raum schlechthin – haben wir es hier doch mit einer Form der Räumlichkeit des Mitseins und nicht des Selbstseins zu tun. Daß es sich hier aber überhaupt um „Raum und Zeit" handelt, das hat wie überall so auch hier die Sprache vor aller Wissenschaft längst gewußt; sagen wir doch, ein Mensch sei dem andern *näher* (oder nicht näher) *gekommen,* zwei (oder mehrere) Menschen hätten sich einander *genähert* oder voneinander *entfernt,* Einer sei einem Andern „keinen Schritt näher gekommen" usw. Von den vielen Formen solcher Näherung und Entfernung kommt hier eine ganz bestimmte Form in Betracht, nämlich diejenige des *Vertrauens* und *Mißtrauens.* Schon die Umgangssprache weiß von einem „Vertrauens- (oder Mißtrauens-)Verhältnis", *in* dem zwei Personen „zu-einander" *stehen.* So scharf auch L ö w i t h die Verhältnismäßigkeit jeden Mitseins und insbesondere des „Miteinander"-sprechens herausgearbeitet hat, so sehr fehlt uns doch noch die Einsicht in die anthropologische Struktur der einzelnen Verhältnisformen, in die spezifische Art ihrer Erschlossenheit also und damit in die Art ihrer Räumlichung und Zeitigung, ihrer Befindlichkeit und ihres Verstehens, ihrer Sprache und ihres Wahrnehmens und ineins damit in den spezifischen Sinn ihrer jeweiligen Wahrheit. Wir müssen uns hier jedoch auf allgemeine Hinweise beschränken.

Mit dem „vertrauensvollen" Näherkommen oder Nähertreten des Einen an den Andern dürfen wir uns noch nicht begnügen; „der Andere" kann dem Einen *„ausweichen"*, kann sich seinem Vertrauen verschließen, oder aber er kann ihm *„entgegenkommen"*. Wir sprechen hier, vage genug, von einer „Atmosphäre" des Vertrauens oder Mißtrauens. Aber nicht um die empirische Beschreibung dieser „Atmosphäre" handelt es sich für uns, sondern um den Aufweis des anthropologischen „Grundes", auf dem so etwas wie die „Bildung" einer Atmosphäre des Vertrauens oder Mißtrauens *möglich* ist. Ein solcher Aufweis kann nur gelingen im Hinblick auf die spezifische Art der „Zugänglichkeit" „der Andern". Diese Art der Zugänglichkeit darf keineswegs verwechselt werden mit dem Überschwang der Liebe oder Freundschaft. Gewiß „gehört" zu Liebe und Freundschaft Vertrauen, aber dieses Vertrauen ist anderer Art als das Vertrauen von Einem zu einem Andern; bedarf es doch keinerlei *Gründe* und *Beweise,* auf denen es „sich aufbaut" und von denen es sich „nährt", ist es doch, mit einem Wort, nicht diskursiver oder er-fahrender Art, sondern von der ganz anderen Art der Gnade [1]; es braucht, um in der Sprache P l o -

[1] Selbstverständlich können sich beide Arten des Vertrauens empirisch miteinander „vereinigen", aneinander „entzünden" usw. Hier handelt es sich aber

t i n s zu sprechen (vgl. oben p. 202 f.), keine einzelnen Schritte oder „Akte" des (vertrauenden) Durchlaufens zu vollziehen, sondern *hat* sie – in einem „absoluten" Perfekt – je schon vollzogen! Die anthropologische Näherung im Sinne des „moralischen" Vertrauens ist nicht die „größtmögliche" Näherung im Sinne der „begnadeten" liebenden Wirheit, also der „ununterbrochenen" liebevollen Wahrheit gegeneinander (vgl. oben p. 213), sondern eine schrittweise, von einem Standpunkt zum andern, von einer Rolle und einer Situation zur andern fortschreitende Näherung, die sich zwar mit jedem Schritt zugleich *vertieft*, aber – als endliche Bewegung – „erfahrungsgemäß" mit der *Möglichkeit* des Endes „rechnen" muß. Dieses Ende nennen wir („moralische") *Enttäuschung*. Im Gegensatz zur schrittweisen Rückläufigkeit der Vertrauensbewegung, der *allmählichen* moralischen Fernung des Mißtrauens, bedeutet moralische Enttäuschung den *plötzlichen Fall* [3] in das moralische Nichts: Vertrauen „bringt nah", Mißtrauen „fernt", Enttäuschung ist sittlicher Ab-Grund.

Der anthropologische „Grund", auf dem so etwas wie Vertrauen, Mißtrauen und Enttäuschung möglich ist, anders ausgedrückt: die spezifische Art der Zugänglichkeit, die so etwas wie Vertrauen, Mißtrauen und Enttäuschung möglich macht, bezeichnen wir als die Sphäre der *Sittlichkeit*. Auf deren Räumlichkeit, auf das Fort- und Rückschreiten „in" derselben, die Art ihrer Näherung, Fernung und Nichtung, wurde soeben hingewiesen. Innerhalb dieser Räumlichkeit nimmt der Andere, als ein bei-etwas „Genommener", *Einem gegenüber* einen bestimmten sittlichen „Platz" ein, wie auch der Eine sich einen bestimmten sittlichen „Platz" dem Andern gegenüber einräumt. Wie bei jeder Art von Räumlichkeit ist auch hier das Verhältnis von Einem zum Andern durchaus reziprok. Macht der Eine auch nur *einen* Schritt von seinem (sittlichen) Standort weg, so verändert sich auch der Standort des Andern ihm gegenüber und umgekehrt.

Dasselbe gilt von der *Zeitigung* des sittlichen Verhältnisses; auch hier handelt es sich um eine schrittweise, endliche, kurz diskursive oder er-fahrungsmäßige Zeitigungsform, um einen *Übergang* von einem „Stadium" sittlicher Unreife in ein solches sittlicher Reife. Daß das Vertrauensverhältnis „reift", das besagt, daß es zwar „ruht" auf der sittlichen Gewesenheit, sich aber „nährt" vom Ge-

---

nicht um die Schilderung empirisch-psychologischer Tatsächlichkeiten, sondern um eine Herausarbeitung von *phänomenologischen Grundformen* menschlichen Seins.

[3] Vgl. wiederum Traum und Existenz a. a. O.

wärtigen des der Gewesenheit „entsprechenden" Zukünftigen: es ‚baut" vor allem *auf die Zukunft*. Während das Vertrauen „auf die Zukunft baut", festen Schrittes (keines plötzlichen Stoßes und Falles gewärtig) der Zukunft entgegengeht, *nährt* sich das Mißtrauen von der Vergangenheit. Sein Gewärtigen besteht nur darin, daß es die Plötzlichkeit der *Enttäuschung* vorwegnimmt, das aber heißt, daß es überhaupt nicht mehr fortschreitet, sondern abwartend stille steht. Auf diesem Stillestehen beruht die *sittliche* „Unfruchtbarkeit" oder eigentlich *sittliche* Reifungsunmöglichkeit, die wir Mißtrauen nennen.

Vom Einzeldasein aus gesehen sind Vertrauen, Mißtrauen, Enttäuschung *Gestimmtheits-* oder *Befindlichkeits*charaktere und ineins damit bestimmte Verstehensweisen; vom Verhältnis aus gesehen sind es *Rollen*. Im gegenseitigen Vertrauens- oder Mißtrauensverhältnis „befindet" sich der Eine und der Andere in der *Rolle* des Vertrauenden oder Mißtrauenden und zwar *spielt* er nicht diese Rolle, sondern er *ist* sie. Das Gegenübersein von Einem und einem oder den Andern bedeutet anthropologisch ja nichts anderes, als daß hier *weder* Ich und Du in liebender Wirheit mit*einander* sind, noch auch Existenz für Existenz fürsorgend besorgt ist, sondern daß der Eine und der Andere völlig in ihren *Rollen* aufgehen, mit andern Worten, daß sie an ihre jeweilige weltliche Rolle in ihrer jeweiligen weltlichen Situation verfallen sind. Nur nach ihrer jeweiligen Rolle und Situation, also diskursiv, setzen sich der Eine und der Andere auseinander, nur in ihren Rollen oder als Rollen stehen sie sich gegenüber.

Die Vertrauens- und Mißtrauensrolle gründet also im Mitsein als *verantwortlichem* oder *in der Verantwortung stehendem*. Das Nehmen beim Wort wäre nicht möglich, wenn nicht „Verantwortung" wäre, das aber heißt wiederum Möglichkeit des Ein-*stehens-für* oder *Stehens-zu* Wort, Werk, Tat, Gebärde, Gesinnung, heißt Ver-*trauen* in das, was Einer gesagt und getan. Und nur insofern der Anspruch erhoben wird, daß Einer seine Rede oder seine Tat zu vertreten hat, vermag der Andere *ihn bei ihr* zu *nehmen*. Nur insofern Einer den Andern als Verantwortlichen oder sittlich Relevanten *„anspricht"*, vermag er eine *Antwort* zu erhalten, bei der er ihn *nehmen*, an die er sich *halten*, auf die er den Andern sittlich *festnageln* kann. Wie jeder „An-Spruch" und jede Ant-Wort setzt also auch das Nehmen- und Genommen-werden-beim-Wort ein Rollenverhältnis voraus, das der sittlichen Verantwortlichkeit. Daß auch die Verantwortlichkeit eine „Rolle" bedeutet, mag nur diejenigen in Erstaunen versetzen, die der Unverantwortlichkeit nicht

ins freche Auge zu sehen vermögen oder diejenigen, die beim Wort Rolle an den Schauspieler denken. Der Schauspieler vermöchte aber „seine Rolle", die Rolle des „Ehrenmannes", des Intriganten und Betrügers, des Hintergangenen und Betrogenen, des Befreiers und Verführers, der „lustigen Person", des Narren usw. gar nicht zu spielen, der Dichter sie gar nicht zu „kreieren", wenn das Rollesein dem Menschsein nicht eigentümlich, nicht die Gundlage jeden Mitseins wäre. –

Was die *Sprache* des Daseins als Sittlichkeit betrifft, so ist sie nicht mehr *Schweignis,* wie die der Liebe, nicht mehr hineingeschwiegene Seinssicherheit und Seinsfülle des Ich und Du, sondern *Bekenntnis,* sittliche Stellungnahme im Sinne des ja ja, nein nein. Was darüber ist, ist hier tatsächlich „vom Übel". Der Sinn der sittlichen *Wahrheit* ist weder der der „Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstand", noch der sachlogischen Bündigkeit oder der historischen Treue, sondern der des Ich-kann-nicht-anders, des Einsatzes der „Person" in das Wort und die Tat, in Gebärde und Werk, ganz gleichgültig, *woher* die Vollmacht dieses Einsatzes stammt, vom Glauben an Gott, von der Verehrung des „Sittengesetzes in uns" oder von der „Treue zur eigenen Existenz". Gewiß gibt es auch so etwas wie eine sittliche Wahrnehmung, besser eine Wahrnehmung des Sittlichen, wie sich denn „edle Menschen" tatsächlich „an einer einzigen Aufwallung" erkennen [3]. Aber diese Wahrnehmung ist noch keine „theoretische Erfahrung", ist noch nicht in den einzelnen Schritten des Nehmens-beim-Wort erprobt oder widerlegt, das wahrnehmende Sich-Erkennen ist noch keine „diskursive" Erkenntnis.

---

[3] Vgl. Schiller: „Große Tonkünstler kennen sich oft an denselben Akkorden, große Maler an dem nachlässigsten Pinselstrich – edle Menschen an einer einzigen Aufwallung." (An Körner, 10. Februar 1785.) – Man sieht übrigens aus dieser Äußerung, daß es auch eine ursprüngliche Weise des „ästhetischen" oder wenn man lieber will künstlerischen Nehmens-bei-etwas gibt. Dieselbe darf aber nicht verwechselt werden mit dem „charakterlichen" Nehmenbei, das sich ebenfalls an künstlerische Einzelzüge oder Werke als an seine Griffe oder Handhaben halten kann, so z. B. wenn Goethe das Verlorene Paradies von Milton als Handhabe gebraucht, um „das Individuum" in die Hand zu bekommen, „das sich dadurch manifestiert": „Auch bei diesem Gedichte, wie bei allen modernen Kunstwerken, ist es eigentlich das Individuum, das sich dadurch manifestiert, welches das Interesse hervorbringt. Der Gegenstand ist abscheulich, äußerlich scheinbar und innerlich wurmstichig und hohl. Außer den wenigen natürlichen und energischen Motiven ist eine ganze Partie lahme und falsche, die einem wehe machen. Aber freilich ist es ein interessanter Mann der spricht, man kann ihm Charakter, Gefühl, Verstand, Kenntnisse, dichterische und rednerische Anlagen und sonst noch mancherlei Gutes nicht absprechen." (An Schiller, 31. Juli 1799. Vgl. auch 3. August 1799.)

Während sich aus dem Dasein als Liebe, wie wir hörten, „niemals eine Institution machen läßt", wird das Dasein als Diskursivität *stets Institution*, nämlich gesellschaftlich-geschichtliche Lebensform, angefangen bei den persönlichen und gruppenhaften Umgangsformen bis zu den Formen der Sittlichkeit, des Rechts, der Wirtschaft, des Staates und der Staatengemeinschaft. Kein Nehmenbei, das sich nicht „innerhalb" einer solchen Institution oder Lebensform, eines solchen „historischen Niederschlags" von Weisen des Nehmens-bei „bewegte"! Jedes Rollenverhältnis, auch das sittliche, ist insofern immer auch „geschichtlich", als seine *Gestalt* in der historischen Kontinuität der Menschheit oder einzelner Menschheitsgruppen wurzelt und in dieser Gestalt nur aus ihr verstanden werden kann. Das gilt von den Rollen des täglichen Umgangs, des „höflichen" oder „rücksichtslosen Menschen", den Rollen innerhalb der Familie, der Berufs- und Volksgemeinschaft bis hinauf zu den „definierten" Rollen der Rechtsverhältnisse und der Verhältnisse der Einzelnen zum Staat, in denen die Sittlichkeit oder Moralität „umschlägt" in die Legalität. –

Es muß aufgefallen sein, daß wir hier, wo von Sittlichkeit die Rede ist, das Mitseinsphänomen der *Achtung* nicht berührt haben. Aber erstens haben wir hier nicht das Problem der Sittlichkeit überhaupt aufrollen, sondern von Sittlichkeit nur insoweit sprechen wollen, als sie die anthropologische Zugänglichkeitsweise des Nehmens beim Wort darstellt. Zweitens aber ist das Mitseinsphänomen der Achtung keineswegs ein rein sittliches Phänomen. Nur dem historischen Umstand, daß das neuzeitliche Denken sich mit zunehmender „Säkularisierung" immer mehr von der Liebe ab- und dem Problem der Sittlichkeit zugewandt hat – anstatt zu versuchen, trotz seiner a- oder antichristlichen Tendenz, diesem menschlichen Urphänomen gerecht zu werden –, nur diesem historischen Umstand ist es zuzuschreiben, daß das Mitseinsphänomen der Achtung in das Gebiet der Sittlichkeit allein verwiesen wurde. (Eine Ausnahme hievon macht vor allem das Hegelsche Denken). Achtung ist, wie Sittlichkeit überhaupt, schon ein integrierendes Phänomen der Liebe! Nur die Kümmer- und Verfallsformen der Liebe, wie Verliebtheit und vor allem Hörigkeit, sind ohne Achtung möglich oder gar mit Verachtung vereinbar. Achtung hat mit Liebe vor allem das gemeinsam, daß sie nicht im konkreten Du „aufgeht", sondern sich nährt, sich stetig erneuert an einem „Allgemeinen". Aber während „das Allgemeine" der Liebe immer noch Du bist, Du als konkret-allgemeines Du, heißt das Allgemeine der Achtung

– (sittliche) *„Autorität"* [4]. Insofern aber im „Allgemeinen" die Du-form und die Es-form – die Idee – ohne scharfe Grenze ineinanderübergehen, diese Grenze jedenfalls „auf des Messers Schneide" steht, gehen auch Liebe und Achtung ohne scharfe Grenze ineinander über. Nur da, wo die Sittlichkeit von der Liebe gelöst und zu einem „abgelösten" – absoluten – Seinsgebiet gemacht wird, wird auch die Achtung zu einem rein sittlichen Phänomen, ebenso wie das Vertrauen. Angewandt auf das Mitseinsphänomen des Nehmens-beim-Wort heißt das, daß dieses Nehmen der Liebe noch „am nächsten steht", insofern Liebe „von Haus aus" beim Wort nimmt, aber eben gerade nicht ausdrücklich, nicht „emphatisch" und nicht „sentimental", sondern schweigend, selbstverständlich oder „naiv". Das Nehmen beim Wort als sittliches Mitseinsphänomen bedeutet nur die Herauslösung des Vertrauens und der Achtung, insonderheit desVertrauens in das und der Achtung vor dem Wort, aus dem Gesamtphänomen der Liebe, aus dem „Kosmos" oder dem „Ordo" amoris.

Fragen wir uns aber, was es überhaupt ermöglicht, Liebe und Sittlichkeit zu trennen, so ist es auch hier das Moment der *Zeitigung*. Das wird besonders klar an dem Ausspruch Pestalozzis, daß Liebe, die Bestand haben soll, auf meiner Kraft ruht, *„dem Augenblick Dauer zu verleihen"* [5]. Diese „Kraft" aber macht nach Pestalozzi das Wesen der Sittlichkeit aus! Unbeständige Liebe wäre demnach unsittliche, beständige Liebe aber sittliche Liebe. Die erstere bezeichnet Pestalozzi bekanntlich als „tierisches Wohlwollen", Kant als „im Hange der Empfindung" liegende pathologische Liebe (im Gegensatz zu der im Willen liegenden praktischen Liebe [W. W. IV, 256]). – Nun beruht es zwar keineswegs auf unserer „Definition" der Liebe – das wäre ein Argument, das wir niemals gelten lassen würden –, sondern auf der phänomenologischen Herausarbeitung der *Wesens*züge des allen echten Liebesformen eigenen anthropologischen Wesens der Liebe, daß die „Kraft, dem Augenblick Dauer zu verleihen" einen ihrer prägnantesten Wesenszüge ausmacht. Sieht man in dieser „Kraft" das Wesen der Sittlichkeit, dann muß man zugeben, daß Sittlichkeit ein Wesenszug der Liebe ist. Man sieht auch hier, von wie „grundlegender" Bedeutung es für die Anthropologie ist, ihre Phänomene nicht von bestimmten Begriffen aus zu definieren, sondern umgekehrt, diese Begriffe erst aus den anthropologischen Grund-

[4] Vgl. hiezu die ausgezeichneten Ausführungen von Heinrich Barth in seinem Vortrag über Das Problem der Autorität. Bern 1929.

[5] Vgl. oben p. 99. – Zum Ganzen vgl. A. Stein, a. a. O. 184 f.

zügen, den Grundzügen des Menschseins, herauswachsen zu lassen. Sittlichkeit, wenn wir sie definieren sollten, könnten wir jetzt bezeichnen als diejenige Zeitigung der Dauer des Augenblicks, die *nicht* im Sinne der Ewigung der „unendlichen" Liebe, sondern im Sinne der Ewigung der endlichen Existenz „zeitigt". Sittlichkeit also bedeutet Zeitigung im Sinne der erstreckten Stetigkeit der Existenz, der Treue zur eigenen Existenz oder der Eigentlichkeit, also einer ausgezeichneten Zeitigungsform des In-der-Welt-seins, Liebe bedeutet Über-Zeitigung, nämlich Ewigung im Sinne des Über-die-Welt-hinaus-seins. Sittlichkeit allein (ohne Liebe) finden wir da, wo der Mensch die Dauer des Augenblicks „in seinen Willen" aufnimmt, sie also von der Zukunft her zeitigt, Liebe da, wo die Dauer des Augenblicks überhaupt von keinem endlichen Zeitigungsmodus bestimmt wird, sondern als Gnade „zuteil wird". Wo aber diese Gnade wirklich Gnade ist, begnadet sie, wie das ganze endliche Menschsein, so auch „den Willen".

Die anthropologische Verschiedenheit von Sittlichkeit und Liebe kann nun aber noch von einer ganz anderen Seite aus betrachtet werden. Diese Betrachtung ist zugleich von grundlegender Bedeutung für das Verständnis des Problems der *psychologischen Erkenntnis:*

Wir sagten oben (p. 341), daß jeder Modus des Nehmens-bei-etwas seine entsprechende Sachsphäre und Sehweise habe, richtiger, daß jeder Modus des Nehmens-bei-etwas an und für sich schon eine besondere anthropologische Sicht auf eine besondere anthropologische Sachsphäre sei. Dieser Satz stützt sich auf die Lehre Husserls (vgl. oben p. 339), daß jeder reinen Gattungsbestimmtheit oder sachlichen Einheit (Noëma) ein bestimmter *original*-gebender Akt (Noëse), ein unmittelbares Sehen = Erfahren entspricht. An derselben Stelle aber hörten wir, daß zu jeder solchen sachlichen Einheit ein apriorisches oder Wesensgesetz gehört, das darüber bestimmt, in welcher Weise bestimmte Arten von Inhalten, die als *Teile* fungieren sollen, zu bestimmten Arten von *Ganzen* gehören. Damit sei ausgeschlossen, daß derselbe Inhalt nach freier Willkür einmal als Teil dieser, das andere Mal als Teil jener Art von Ganzen fungieren könne. Das Teil-sein überhaupt, wie das Teil-dieser-bestimmten-Art-sein gründet mit andern Worten in der reinen Gattungsbestimmtheit der betreffenden Inhalte nach apriorischen oder Wesensgesetzen. Husserl nennt hier als Beispiele nur die „Teile" von der Art physischer, metaphysischer und logischer Teil. Was von diesen gilt, gilt aber natürlich genau so von jedem Teil-Ganzes-Verhältnis und dem es bestimmenden Gesetz, so also auch vom „psycho-

logischen Teil", nämlich vom Verhältnis des einzelnen Charakterzugs zum Ganzen „des Charakters", des „Ohrs" zum leibhaften Ganzen oder zum Leib im Sinne des Ganzen der Impressionabilität, des Wortes zum Ganzen der Responsabilität, „der sittlichen Persönlichkeit", des Gerüchtes oder Berichtes zum Ganzen des Rufes oder der „historischen" Person.

Die neuere wissenschaftliche Psychologie hat das Teilsein bekanntlich nur von zweierlei Wesensgesetzen aus bestimmen lassen, vom Gesetz der Stück-Summenhaftigkeit und dem Gesetz der Glied-Gestalthaftigkeit aus, das letztere vorwiegend anwendend auf die Psychologie einzelner Vermögen, Zuständlichkeiten oder Funktionen, insbesondere der Wahrnehmung. Das Verhältnis des Teils oder des Ganzen innerhalb eines solchen Funktionsbereichs zum Ganzen der Person blieb dabei großenteils unberücksichtigt. Insbesondere fehlt uns noch eine Untersuchung der verschiedenen Arten von Inhalten, die überhaupt als psychologische Teile fungieren sollen.

Was das Teil-sein von der Art des Stücks betrifft, so hätte sich die Psychologie nie so sehr in dieses Teil-sein verrennen können, hätte sie den Kontakt mit der philosophischen Tradition nicht so gänzlich verloren gehabt. Bekanntlich hat schon Aristoteles unterschieden zwischen dem ὅλον, einem Ganzen, wie es z. B. das Gesicht darstellt, und dem πᾶν, einem Ganzen, wie es der Goldklumpen darstellt (vgl. Metaphys. IV, 26). Schon vorher hatte Plato im Dialog Protagoras (vgl. 329 C. und D.) den Sokrates fragen lassen, ob die „Einheit" der Aretē, erstens, die vollkommene Identität der Eins bedeute, so daß die verschiedenen „Tugenden" keine Teile ihrer, sondern nur Namen für die eine Tugend wären (für ein und dieselbe Sache), oder ob sie, zweitens, eine Ganzheit von Teilen wäre „nach Art des Gesichts", nach der Art nämlich, wie Mund, Nase, Augen, Ohren Teile des Gesichts sind, oder ob sie, drittens, eine Einheit oder Ganzheit unterschiedsloser Teile wäre, wie der, sowohl vom Ganzen als auch unter sich nur durch Größe und Kleinheit unterschiedenen Teile eines Goldklumpens. Wir sehen, schon hier ist klar unterschieden zwischen Teil-sein nach der Art sprachlicher, logischer, physiognomischer, physikalisch-mechanischer Teil. Nirgends jedoch hören wir vom Teil-sein nach der Art „psychologischer Teil", und sicherlich ist auch innerhalb dieser Art wieder genauer zu unterscheiden. So ist vor allem das Verhältnis vom Teil im Sinne der jeweiligen Du-Gestalt zum konkreten Ganzen des geliebten Du ein ganz anderes als das Verhältnis des Teils im Sinne eines Charakterzugs zum Ganzen des Charakters, wie dieses wieder

verschieden ist von dem zwischen dem Wort als Teil des Ganzen der sittlichen Persönlichkeit. Was *alle* Arten des Teil-Ganzes-Verhältnisses auf dem Gebiet des Nehmens-bei-etwas oder der Diskursivität von demjenigen im Sinne der Liebe unterscheidet, ist, daß es sich dort jeweils um apriorische Wesensgesetze handelt, die zu einer bestimmten „sachlichen" Einheit, einem bestimmten Sachgebiet gehören – dem Gebiet der Sittlichkeit, Leibhaftigkeit, Charakterhaftigkeit, Geschichtlichkeit –, während es sich bei der Liebe um Wesensgesetze handelt, die, als Wesensgesetze des Über-Welthinaus-seins, überhaupt keinem Seins*gebiet* zugehören, sondern, als Wesensgesetze *reinen* Überschwungs, dem Sein als Ganzem. Hier gilt noch kein Unterschied zwischen Teil und Ganzem, sondern das, was wir diskursiv als Teil bezeichnen, die einzelne Dugestalt, (dein Blick, dein Gruß usw.) *bist* Du, wie auch Du nicht unterschieden bist von jeder Du-Gestalt. Auch dies trennt Liebe wieder von Sittlichkeit; denn wenn auch edle Menschen sich an einer einzigen (sittlichen) Aufwallung erkennen, so erkennen auch sie sich doch nicht wie Ich Dich liebend „erkenne", sondern sie erkennen sich nur als sittlich edle Personen („Seelen"), genauer ausgedrückt: der Eine erkennt vom Andern nur *seinen* (dessen) sittlichen *Aspekt*. Auch hier noch schiebt sich zwischen Dich und Mich und Mich und Dich eine sachliche Washeit, eben diejenige der Sittlichkeit mit den ihr eigenen (ethischen) Wesensgesetzen und Sehweisen.

Wir müssen uns hier nur wieder erinnern (vgl. oben p. 325 und 252), daß in jenem *Als* und in jenem *„Aspekt"* keine Verdoppelung oder Wiederholung des Andern erblickt werden darf! Was der Andere *als* sittliche Person oder in sittlichem Aspekt für Einen *bedeutet,* das *ist* er, hier wie überall, für Einen. Das gilt natürlich nicht erst für die Akte des „theoretischen" Erkennens, der Wahrnehmung und Reflexion, sondern durchaus schon für die Akte des praktischen Umgangs oder Verkehrs, des alltäglichen Nehmens-bei-etwas. Auch hier wie überall setzt, wie S c h i l l e r einmal an G o e t h e schreibt, „das Theoretische das Praktische voraus". Schon der alltägliche Umgang oder Verkehr hat seine bestimmten Weisen des Als, mit andern Worten seine bestimmten Weisen des Verstehens oder „Sehens", sowie auch seine bestimmten Sachsphären. All das gilt also vom unreflektierten, naiven oder in diesem Sinne „unbewußten" (verspürenden) sittlichen Nehmen-bei-etwas, dem naiv *vertrauenden* oder *mißtrauenden* Umgang oder Verkehr bis zum reflektierten, mit vollem Bewußtsein abgeschlossenen mündlichen oder schriftlichen („wörtlichen") Vertrag; denn überall handelt es sich hier um ein und denselben anthropologischen Modus der

Zeitigung und Räumlichung, der Zugänglichkeit überhaupt, der Wahrnehmung und der Wahrheit, des Teil-seins usw. Da es sich hier aber immer um das Gegenübersein von Einem mit dem oder den Andern handelt, gilt all das Gesagte ebenso vom Einen wie vom Andern: kein *als* sittlich bei etwas Genommener ohne Einen *als* sittlich bei etwas Nehmenden und umgekehrt. Das ist natürlich nicht nur empirisch, sondern anthropologisch-wesenhaft zu verstehen. Das aber heißt, daß die Wahrheit des Als, als das der Andere hier genommen ist oder das er bedeutet, und die Wirklichkeit des Seins, das er hier *ist,* weder im Sein des Anderen, noch im Sein des Einen beschlossen sind, sondern im In-der-Welt-sein als (sittlichem) Mitsein. Auf Grund hievon dürfen wir auch die hier in Betracht kommende Art des Teilseins, die Art also, wie ein Inhalt als Teil fungiert, weder am Einen, noch am Andern „ablesen", sondern nur am Mitsein als solchem. Das Wort, bei dem Einer den Andern nimmt, die edle Aufwallung, bei der er ihn erkennt, das freche Grinsen, bei dem er ihn (sittlich) „durchschaut", das „gute Herz", auf Grund dessen er ihm vertraut, all das vermag nur als Teil zu fungieren auf Grund der sittlichen Wesensgesetze überhaupt. Und wiederum nur auf Grund dieser Gesetze, die darüber bestimmen, *wie* der Eine mit dem Andern *ist,* bestimmt sich, *als Wer* der Eine mit den Andern ist, und ineins damit, *als was* hier ein Inhalt als Teil einer Einheit fungiert. Dieses Teil-sein bedeutet bei allem mitweltlichen Nehmen-bei-etwas insofern eine höchst komplexe „Funktion", als es „zugleich" ein Teil-sein *sachlicher und* ein Teil-sein *persönlicher* Art ist[6]: das Wort, die Aufwallung, das Grinsen, das „Herz", alle diese „Inhalte" fungieren hier sowohl als Teile einer sachlich-noëmatischen Einheit oder Gattungsbestimmtheit, die wir Sittlichkeit nennen, als auch als Teile („Etwase") der bei ihnen Genommenen, wie auch als Teile („Akte") der bei ihnen nehmenden Person und als Teile des sittlichen Mitseins als solchem. Soviel auch schon geschrieben worden ist über die noëmatische und noëtische Seite der sittlichen Sachsphäre, so wenig wissen wir doch noch über deren phänomenologische „Einbettung" in der sittlichen Personsphäre und umgekehrt.

---

[6] Was beides das Teil-sein im Sinne der Liebe, soweit man von einem solchen überhaupt reden kann, *nicht* ist. „Gibt es" in der Liebe doch *weder Sache noch Person!*

2. Die das Nehmen-bei der schwachen Stelle ermöglichende Zugänglichkeit der Mitwelt.

Der „Spielraum", der für das Mitsein hier eingeräumt ist, ist bestimmt und umgrenzt von der jeweiligen *Aufgabe,* die es sich setzt; die Räumlichung überhaupt ist dieses „Setzen von Aufgaben", „Verfolgen" von Zielen und Zwecken „mit Jemandem", dieses planende Entwerfen neuer „Situationen" im Sinne von Veränderungen mit- und umweltlicher Lagen. Das Verhältnis, in dem hier Einer zu Einem oder dem Andern steht, und von dem aus er ihn oder sie nimmt, die Rollen also, die „die Menschen" hier übernehmen, bewegen sich ganz und gar im Spielraum der *Aufgabe. Näherung* und *Fernung,* Teil und Ganzes usw., bestimmen sich hier nicht mehr nach Gesetzen der sittlichen Sach- und Personsphäre, des Vertrauens und Mißtrauens, sondern nach solchen der privaten, öffentlichen und staatlichen Sach- und Personsphäre, mit einem Wort nach dem Abstand der Rollenpartner vom und ihrer Nähe zum Zweck und Ziel der („politischen") Aufgabe. Sprachlich fixieren wir diesen Sachverhalt, indem wir nicht mehr sagen, ich bin *ihm* oder *ihnen* heute einen Schritt oder „ein gut' Teil" näher gekommen, sondern indem wir sagen, „ich bin heute *mit ihm meiner Sache* „ein gut' Teil" näher gekommen", ich bin *mit ihm* „ein gutes Stück" – oder „keinen Schritt" – auf dem Wege zu meinem Ziel – „vorwärts gekommen", oder, ich bin mit ihm „auf demselben Fleck stehen geblieben", „meinem Ziel ferner denn je" usw., ganz gleichgültig, ob es sich etwa um das Verhältnis von Lehrer und Schüler, von Verführern und Verführten, von einem Bismarck und seinem Kaiser, einem Staat und einem andern Staat handelt. Das diskursive Moment wird hier besonders deutlich: Jedes (gelungene) Nehmen bei der schwachen Stelle bedeutet einen Schritt vorwärts, jedes Ausweichen oder Entgleiten – Mißlingen – einen Stillstand oder einen Rückschritt. Ineins damit zeitigt sich hier auch das „Verhältnis" ganz und gar vom Ziel her, also vom Gewärtigen des Zukünftigen, so sehr gerade hier das genaue Behalten oder *Vergegen*wärtigen des Gewesenen im Sinne der Übersicht über das Vergangene eine Rolle spielt. Die *Sprache* ist hier diejenige der Überredung, der Verführung und Drohung, der Bitte oder Schmeichelei, des Befehls usw., kurz der Beeinflussung. Die „Wahrheit" dieses Nehmens-bei-etwas lautet: Erfolg, die Unwahrheit: Mißerfolg. Die *Befindlichkeit* oder Gestimmtheit wird hier völlig beherrscht von der Situation der Aufgabe. „Wahrgenommen" werden hier keine edlen oder unedlen „Aufwallungen", sondern Tat-

bestände von der Art von Charaktereigenschaften, von Verhaltensweisen, mit denen es diese oder jene, in bezug auf das Ziel vorteilhafte oder unvorteilhafte Bewandtnis hat.

Auch das Nehmen-bei der schwachen Stelle ist weitgehend institutionell festgelegt, man denke nur an Familie und Staat, Polizei und Gesetz, Schule und Kaserne, Stadion und Spital, Reise und Verkehr, Krieg und Frieden usw. –

Ist im Nehmen-bei-der-schwachen-Stelle der vom Mitsein eingeräumte „Spielraum" jeweils begrenzt durch die *Aufgabe*, so haben wir erst noch nach der Zugänglichkeitsweise zu fragen, auf Grund derer sich solche Spielräume überhaupt räumlichen[1].

Die Weise der (mitweltlichen) Zugänglichkeit, in der Einer den Andern bei der schwachen Stelle oder Leidenschaft nehmen oder ihn zu einem bestimmtn Zweck, einer bestimmten Absicht oder Aufgabe „geschickt gebrauchen", in einem Wort, beeinflussen kann, und deren Sachsphäre wir als Suggestibilität oder Affizierbarkeit bezeichnet haben, diese Weise der Zugänglichkeit ist, wie wir wissen, diejenige, die wir die *natürliche* und deren Sachsphäre wir die *Natur* nennen. Demnach sprechen wir hier auch von der natürlichen Beschaffenheit oder dem natürlichen Charakter. Die diese Sachsphäre bestimmenden Wesensgesetze sind weitaus am besten bekannt, hat sich doch der wissenschaftliche Geist schon seit dem geistigen Erwachen der abendländischen Menschheit in ununterbrochener Folge mit ihnen beschäftigt. Es ist der Geist der Wissenschaft von der Natur und deren apriorischen Wesensgesetzen (der gegenständlichen Gleichförmigkeit, der Zähl- und Meßbarkeit, der Dinghaftigkeit, Eigenschafts- und Funktionshaftigkeit, des orientierten Raumes und der „objektiven" Zeit, der „Genese") usw. Das „ideale" Sachgebiet dieser „physischen" Weltansicht oder der „Natur" ist bekanntlich die Mathematik. Infolgedessen hat es auch

---

[1] Der Ausdruck Zugänglichkeitsweise ist dem Ausdruck Sehweise oder Sicht hier überall vorzuziehen; denn es ist keineswegs so, daß die Sicht, worunter wir doch immer das ruhige Verweilen-bei, die „theoretische" oder schauende Sicht (vom Wahrnehmen bis zum Erkennen) verstehen, die Zugänglichkeit öffnet oder ermöglicht; vielmehr ermöglicht die jeweilige Zugänglichkeitsweise erst die jeweilige Sichtweise. Dabei muß aber wiederum der Irrtum vermieden werden, als handle es sich bei dem Ausdruck Zugänglichkeit um die Weise der Praxis, vielmehr umschließt der Ausdruck Zugänglichkeit sowohl Theorie als Praxis. Zugänglichkeit bedeutet nicht nur die phänomenologisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit, daß Einer den Andern, ruhig bei ihm verweilend, in irgend einer Weise zu „sehen" vermag, sondern daß er auf ihn zuzu*gehen*, ihm nahezu*kommen*, ihn sich näher*bringen* und daß der Andere ihm nahezu*kommen* vermag.

nicht an Versuchen gefehlt, vom Altertum über Descartes, Hobbes, Spinoza bis zu Herbart und der Psychophysik, auch „den Menschen" more mathematico oder geometrico zu „sehen" und auszulegen. Aber auch hier gilt es, erst die Beziehungen aufzusuchen und festzulegen, die zwischen dieser spezifischen Sachlichkeit und der Personalität bestehen. Insofern als alle jene Versuche diese Aufgabe übersehen oder beiseite geschoben haben, sind sie für die psychologische Erkenntnis unfruchtbar geblieben.

Schon in der sittlichen Zugänglichkeitsweise, der Weise der Responsabilität oder Verantwortlichkeit, deren Näherung und Fernung sich im Vertrauen und Mißtrauen äußert, wird der Andere „zugänglich" und „sichtbar" durch das Medium einer bestimmten Sachsphäre, eben der Sittlichkeit (auch die edle Aufwallung und das Erkennen an ihr wird, eben als edle, schon vom Wesen des Sittlichen bestimmt). „Die Person" triumphiert hier aber noch völlig über die Sache, so sehr, daß es Kant nicht schwer wurde, die „sittliche Persönlichkeit" für *autonom* zu erklären. Im Gegensatz hiezu geht in der das Nehmen-bei-der-schwachen-Stelle ermöglichenden Zugänglichkeitsweise die Person weithin auf in der Sache, im natürlichen Charakter, in ihrer affektiven, intellektuellen und volitiven Affizierbarkeit. Auf Grund davon wird es auch verständlich, daß hier und nur hier immer wieder die Rede ist von der „Gleichförmigkeit der Menschennatur". Die Zugänglichkeitsweise, von der wir hier reden, ist daher die Nacht, in der alle Katzen grau sind oder, mit einem andern Bild, sie ist das Gesichtsfeld der Kurzsichtigkeit (man erinnere sich an den Ausspruch von Le Senne, daß jede Identität an sich schon eine Myopie bedeutet). Nur in dieser Nacht oder Kurzsichtigkeit kann der Mensch als Natur und kann die menschliche Natur als gleichförmig betrachtet werden. In diesem „trüben Milieu" läßt sich der Mensch freilich am besten und am sichersten beeinflussen und lenken, was aber nichts anderes beweist, als daß Beeinflussung und Lenkung nicht an das Menschsein selber heranführt, sondern nur an das animalische Sein; läßt sich doch auch das Tier beeinflussen und lenken. Dabei muß es dem Historiker der Psychologie auffallen, daß es kaum eine „Charaktereigenschaft" gibt, die nicht als Repräsentantin jener Gleichförmigkeit angesehen worden ist: Die Selbstsucht oder Eigenliebe überhaupt, der Hang zur Behaglichkeit (Pestalozzi), zur Faulheit (Maine de Biran, Nietzsche in Schopenhauer als Erzieher), die Mißgunst (Platons Phthonos), die Eitelkeit (Chesterfield u. A.), der Ehrgeiz, die Furcht, die Feigheit, die erotische und sexuelle Leidenschaftlichkeit (Freud),

der Machtwille (Nietzsche), der Gemeinschaftswille (Hugo Grotius), der Wille zum Guten (Platon), usw.

Die *Grunderfahrung* der „charakterlichen" Zugänglichkeitsweise ist wiederum keineswegs die Wahrnehmung im Sinne der empirischen Psychologie, das ruhig verweilende Achten auf oder Gewahren von etwas am Andern, sondern das Lenken, Führen, Verführen, das Leiten, Verleiten, Mißleiten, das Betrügen, Täuschen und deren „passive" Entsprechungen. Wie die Grunderfahrung der sittlichen Zugänglichkeitsweise nicht das wahrnehmende Feststellen sittlicher Teilphänomene (Aufwallungen, Taten usw.), sondern das vertrauende Entgegenkommen, mißtrauende Entfernen ist, das vertrauende Binden oder sich Halten-an, das mißtrauende sich Freihalten-von, das Fallenlassen im Sinne der sittlichen Enttäuschung und all deren „passive" Entsprechungen; und wie zur sittlichen Zugänglichkeitsweise gehört, daß nicht nur der Andere noëmatisch sittlich bestimmt ist, sondern auch der Eine noëtisch sich sittlich bestimmt, so gehört auch zur Weise der natürlichen Zugänglichkeit und Sicht, daß auch der den Andern bei seinen natürlichen Charaktereigenschaften Nehmende „natürlich" bestimmt ist, das aber heißt, daß er sich umsichtig auslegend, experimentierend, berechnend verhält, daß er klug und geschickt ist im Sinne der Welt- oder Privatklugheit Kants, also im Erspähen des eigenen Vorteils und fremden Nachteils, in der Wahl der Gelegenheit usw. Das ist natürlich nicht so gemeint, daß der Eine als empirisch-psychologisches *Individuum* sich den Andern als *Individuum* psychologisch zugänglich macht – hier handelt es sich ja schon um vorwissenschaftliche und wissenschaftliche *Begriffe* –, vielmehr ist hier die Rede von der anthropologischen Weise des „natürlichen" *Mitseins* als der *Bedingung der Möglichkeit* eines Gegenüberseins von Einem als dem Führenden oder Verführenden usw. und dem Andern als dem zu Führenden oder zu Verführenden. Die Wirklichkeit dieses Seins liegt daher keineswegs im Einen (Individuum) oder im Andern (Individuum) oder in „beiden Individuen" zusammen, sondern im Mit*sein* von Einem *mit* den Andern.

Aber auch in dieser („natürlichen") Zugänglichkeitsweise der Mitwelt geht der Andere doch keineswegs auf in der Sachsphäre, im „Charakter"; denn auch hier nehme ich ja *ihn* bei etwas und nehme ich nicht nur ein Etwas von einer bestimmten Washaftigkeit oder Sachhaftigkeit. Die Art und Weise aber des *Bei* des Nehmens-bei ist hier so verschieden vom Bei des sittlichen Nehmens-bei, wie das Teil-sein und das Haben-des-Ganzen-beim-Teil

im Sinne der Sittlichkeit vom Teil-sein und Haben-des-Ganzen-beim-Teil im Sinne der Natur; dort habe ich den Ganzen beim Teil in der Weise des „felsenfesten Vertrauens" oder „abgründigen" Mißtrauens, hier in der Weise des gegenständlichen Berechnens, Experimentierens, Wahrnehmens und Denkens.

3. Die das Nehmen-beim-Ohr ermöglichende Zugänglichkeit der Mitwelt.

Erst jetzt bewegen wir uns im eigentlichen Werkraum, im Raum der greiflichen Zuhandenheit mit seinem Oben und Unten, Links und Rechts, seinen Plätzen in einer durch „Ausrichtung und Entfernung" bestimmten Gegend, die wir mit leiblichen Schritten durchmessen, wo wir uns leibhaftig näherkommen und tatsächlich „mit Händen greifen". Erst hier stehen Einer und die Andern sich *rein leibhaftig* gegenüber, wird die Leibhaftigkeit sozusagen „thematisch" (an Stelle der „Themata" Verantwortlichkeit oder Beeinflußbarkeit). An Stelle von sittlichen Vertrauens- und Mißtrauensverhältnissen und von natürlichen Macht- und Abhängigkeitsverhältnissen treten hier leibhaftig-werkräumliche Verhältnisse wie die der Nachbarschaft, der Haus- oder Schulgenossenschaft, der Arbeits-, Reise-, Weg- oder Spielgenossenschaft, der Kampf- und Notgemeinschaft. Dabei bleibt es sich ganz gleich, ob „die Situation" den Verhältnispartnern die gleichen Rollen zuteilt oder dem Einen die „aktive", dem Andern die „passive" Rolle, wie z. B. im Falle des Straf-, Rettungs- und Hilfsverhältnisses, des ärztlichen Behandlungs- oder des Erziehungsverhältnisses; muß doch schon längst klar geworden sein, daß wir hier überall zwischen „gelegentlichen" oder okkasionellen Verhältnissen und Dauerverhältnissen zu unterscheiden haben, ferner, daß die meisten Verhältnisse keineswegs nur *einer* der von der Sprache freigelegten Weisen des mitweltlichen Nehmens-bei-etwas entsprechen, weswegen das, was wir mit dem *einen* Wort Schule, Arbeit, Spiel, Kampf, Reise usw. bezeichnen, anthropologisch sehr komplexe „Gebilde" sind.

Hier aber sehen wir ganz davon ab, ob das leibhaftige Nehmen-bei-etwas rein okkasionell oder etwas institutionell (ärztliche, juristische, pädagogische, Rechts-Verhältnisse) festgelegt ist; handelt es sich für uns doch lediglich darum, zu zeigen, wie das Mitsein erschlossen sein muß, damit so etwas wie das Nehmen-beim-Ohr überhaupt *möglich* ist.

Wie das Nehmen-beim-*Wort* nur möglich ist auf Grund derjenigen mitweltlichen Erschlossenheit und Zugänglichkeit, die wir Sitt-

lichkeit nennen, das Nehmen-bei-der-schwachen-Stelle nur auf Grund der Beeinflußbarkeit, so das Nehmen-beim-Ohr nur auf Grund der Beeindruckbarkeit oder Impressionabilität. Es ist nur eine irrige Konzession an die Naturwissenschaft, von der einzelnen „Empfindung" *auszugehen* und hierauf alles Weitere *aufzubauen;* es war aber auch ein Irrtum, ein Empfindungs*vermögen* zu postulieren und aus ihm alles Weitere *abzuleiten.* Sowohl „die Empfindung" als „das Vermögen" des Empfindens sind abstrakt-theoretische *Ausschnitte* aus dem alltäglichen Mitsein und Selbstsein, deren „Erklärungen" sich nur im Kreise herumdrehen, da das, was erklärt werden soll, ja schon immer vorausgesetzt ist, nämlich die anthropologische Urtatsache der Möglichkeit des Eindruckmachens und Eindruck-gemacht-bekommens. Was wir hier *Leibhaftigkeit* nennen, ist nur die anthropologische Bedingung dieser Möglichkeit.

Was zunächst die Räumlichungsweise der Leibhaftigkeit betrifft, so geht sie zwar mit dem Ausgefülltsein eines bestimmten Platzes in einer bestimmten Gegend einher, aber in einem ganz anderen Sinn, als wenn es sich um ein bloßes Körperding handelt; denn das Eindruck-machen und gemacht-bekommen wäre gar nicht möglich, wenn wir dieses Ausgefülltsein eines Platzes durch uns nur unter dem Schema „extensio" betrachteten und nicht zugleich unter dem der „intensio". Unter diesem Ausdruck verstehen wir hier aber keineswegs die sogenannte „Intensität", noch auch ein bloßes Eindringen in ein Raumausfüllendes und ein räumliches Durchdringen desselben. Hier handelt es sich ebenfalls wieder um Abstraktionen, diesmal physikalischer Art, aus anthropologischen Urverhältnissen [1]. Was hier vielmehr vorliegt, ist ein *Sich-Eindrängen* in ein Mitdasein und ein *Bedrängt-werden* von ihm. Die Räumlichung, um die es sich hier handelt, ist noch kaum näher untersucht. Im Gegensatz zur extensio als reiner „Ausdehnung" ist sie im vollen Sinne des Wortes Raum-„Erfüllung" und „Erfülltheit". Sie stellt einerseits das dar, was man (S c h e l e r u. a.) mit dem Ausdruck *Leib*-bewußtsein bezeichnet hat, geht aber anderseits noch darüber hinaus im Sinne der Räumlichungsweise der gesamten sogenannten „Ich-Sphäre", die als Einfluß-, Eindruck-, Macht-, Bedrängtheits-, Schmerzsphäre überhaupt, aber auch als („sinnliche") Lustsphäre „das Leibbewußtsein" in ganz bestimmter Weise „erweitert", „vertieft", überhaupt modifiziert. Das Nehmen und Genommen-werden-beim-Ohr wäre nicht gekennzeichnet als das, was es

---

[1] Vgl. hiezu auch die anthropologische Herkunft des physikalischen Kraftbegriffes! Hierüber H a e r i n g, Philosoph. d. Naturwissensch. § 5, S. 135 ff.

ist, wenn wir nicht diesen ihm eigentümlichen Wesenszug des Sich-eindrängens-in und des Bedrängtseins-von hervorheben und uns damit begnügen würden, es als rein „taktiles" Oberflächenphänomen zu begreifen, an das bestimmte „Assoziationen" geknüpft würden, oder das weitere „Erlebnisse" „fundierte". Nein, es gilt das Gesamtphänomen in *einem* Zug oder besser als *ein* Phänomen zu erfassen, wie es „im Leben" tatsächlich erscheint, und es nach seinen mannigfachen wissenschaftlich-theoretischen Zerstückelungen wieder in seiner unversehrten Ganzheit aufzuweisen.

Selbstverständlich liegt dieses anthropologische Phänomen auch dem Nehmen-bei-der schwachen Stelle, der Beeinflussung, zugrunde; wir beschäftigen uns nur deswegen erst hier damit, weil die *leibhaftige* Bedrängung hier erst zu ihrer vollen Geltung kommt, sodann, weil diese Bedrängung und Bedrängnis dort weniger in den Vordergrund tritt, sondern von der Gesamt-*Aufgabe*, der Weltveränderung überhaupt, verschlungen wird. Anderseits vermag auch das Nehmen-beim-Ohr natürlich Glied einer Aufgabe zu werden, man denke nur an die erzieherische Aufgabe.

Auch das Leib- und sogenannte Ich-Bewußtsein ist keineswegs ein monadisch abgeschlossenes; auch in ihm ist sich Einer der Andern nicht nur „bewußt", sondern ist Einer wesensmäßig Andere *bedrängend* und von ihnen *bedrängt*. Das „ôte-toi que je m'y mette", das Verdrängen und Verdrängt-werden vom Platze, ist der äußerste extensive Grenzfall unseres Phänomens, die Überwältigung „des Bewußtseins" durch Schmerz, Leid, Not der äußerste intensive. Am andern Ende beider Reihen stehen die bloße „Berührung" und etwa das Angesprochenwerden als solches, die Frage, Bitte usw. Überall jedenfalls *entspricht* dem „Raumgewinn" hier ein „Raumverlust" oder wenigstens eine Raumbedrohung *dort*. Vergessen wir nun wieder nicht, daß dieses Hier und Dort lediglich Plätze bedeuten in einer einheitlichen, ihnen übergeordneten, ja sie erst ermöglichenden Räumlichkeit, der Räumlichkeit des Mitseins. Diese Räumlichkeit als solche bestimmt die räumlichen Gesetze des Gegenüber, des verantwortlichen sowohl wie des beeinflussenden und beeindruckenden.

Die *Schritte*, die das Mitsein in der letzteren Räumlichkeit macht, bezeichnet die Sprache in der Hauptsache nicht mit Ausdrücken im Sinne der Näherung oder Fernung – so sehr es sich auch hier um Nähe und Ferne handelt – sondern im Sinne der reinen Größen- und Gewaltbestimmung: er oder es (= etwas von ihm) hat ihm einen *großen, kleinen, gewaltigen, schwachen, überwältigenden, minimen* (schwachen, leisen) Eindruck gemacht. Nur in Wendun-

gen wie: an einen herantreten, einem (mit einem Anliegen usw.) nahe treten oder sich nähern, nicht an einen herankommen (hier = ihm keinen Eindruck machen können) usw. zeigt sich auch hier das Wesen der Näherung und Fernung. Und zwar handelt es sich hier, wo das Moment der Leibhaftigkeit die führende Rolle spielt, im wörtlichen Sinne um Greifnähe, um einen Abstand „auf Armeslänge"; die „Absicht" und der „Erfolg" sind doch immer ein leibliches Sicheindrängen und Bedrängtwerden, zu dem die Möglichkeit des leiblichen „Kontaktes" wesensmäßig gehört, ganz unabhängig davon, ob es sich um eine direkte oder unmittelbare oder um eine durch Andere oder durch technische und rationale Mittel vermittelte „Armeslänge" handelt.

Gemäß dieser welträumlichen Nähe des Nehmens-beim-Ohr ist sein *Zeitigungsmodus* der der *Raschheit,* richtiger ausgedrückt: Raschheit – die nicht zu verwechseln ist mit Plötzlichkeit – ist diejenige Form der Zeitigung, die überhaupt so etwas wie Eindruck (im Gegensatz zum kontinuierlichen Einfluß) möglich macht: Eindruck ist diejenige Weise der Bedrängung und Bedrängnis, die dann in Erscheinung tritt, wenn die (mitweltliche) *Situation* sich zuspitzt zur *Gelegenheit,* zum Zusammentreffen – vgl. den Ausdruck circonstances – von „Umständen", die „ein rasches Handeln erfordern". Daß die Umstände aber derart sind, daß sie ein rasches Handeln erfordern, liegt keineswegs an der „Situation als solcher", sondern, wie immer und überall, an der Art und Weise, wie, warum und wozu die Weltlichkeit der Welt sich zu einer Bewandtnis im Sinne der Situation „zuspitzt". Es „gibt" keine weltliche Situation schlechthin, wie es überhaupt nicht Welt schlechthin „gibt" und losgelöst von ihr ein weltloses „Subjekt". Das bedarf kaum mehr der Erinnerung. Situation ist eine bestimmte, umgrenzte Bewandtnisganzheit aus der Weltlichkeit im Sinne der Bewandtnishaftigkeit; diese aber ist, wie wir wissen (vgl. oben pp. 101, 272), nicht ohne ein Worumwillen, also ohne ein Wer des Daseins. So ist, um nur ein Beispiel zu nennen, „die" Situation eine ganz andere, je nachdem, ob der Mensch als Arzt „ihr gegenübertritt" – wie die Umgangssprache sich ausdrückt –, ob es sich um eine ärztliche Bewandtnis handelt, ob es also umwillen des Arztseins geht, oder aber, ob es sich um eine juristische oder rein menschliche Bewandtnis handelt. Wir pflegen dann zu sagen: *die* Situation, z. B. ein Unglücksfall, sei eine andere „für" den Arzt, „für" den Gerichtsmediziner, „für" den Juristen, „für" den Angehörigen usw[2]. In

[2] Vgl. hiezu Erwin Straus, Geschehnis und Erlebnis. A. a. O.

Wirklichkeit ist „die Situation" also eine bloße begriffliche Abstraktion [3].

Ebenso verhält es sich nun mit der weiteren Zuspitzung der Situation zur *Gelegenheit,* zur umweltlichen sowohl als zur mitweltlichen. (Wir beschränken uns wie immer auf die letztere.) Auch die Gelegenheit wird nur Gelegenheit auf Grund ganz bestimmter „Daseins-Bedingungen". Dazu gehört in erster Linie, daß Dasein leibhaftig da ist, mit andern Worten, daß der Eine und der Andere *an-wesend* oder *gegenwärtig* sind, Ausdrücke, die ihrerseits schon nicht nur eine räumliche, sondern auch eine zeitliche Bedingung ausdrücken. *An*-wesend – im Gegensatz zu *ge*-wesend oder wesend-*werdend* – oder gegenwärtig seiend ist nur möglich auf Grund des *Gegenwärtigens.* Der zeitliche Sinn der Leibhaftigkeit ist das Gegenwärtigen, der Zeitigungsmodus des Jetzt-Hier (im Gegensatz zum *Augenblick* der Liebe oder dem der Existenz). Der Zeitigungsmodus des Nehmens-beim-Ohr, als des Bedrängens und der Bedrängnis im Sinne des Eindruckmachens und Eindruckgemachtbekommens, ist derjenige des *raschen* Gegenwärtigens oder besser der Gegenwärtigung der *Raschheit;* von der „Welt" aus gesehen handelt es sich um die Zeitigung einer Situation als „rasch vorübergehender" Gelegenheit, als der „Minute" also, von der der Dichter sagt, daß keine Ewigkeit zurückgibt, was man von ihr „ausgeschlagen". Die Umgangssprache spricht hier mit gutem Recht von einem *Ergreifen* – saisir – *der Gelegenheit* im Sinne des „raschen Zuschlagens". Wie sehr der Zeitigungsmodus hier im Vordergrund steht, mag wieder der Hinweis darauf zeigen, daß ein „Unglücksfall" für den Arzt eine „momentane Gelegenheit" ist (nämlich zum ärztlichen Eingriff, zum Helfen, zur Ausübung seines Berufs, zum Zeigen seiner Kunst usw.), während er für den Passanten keine „Gelegenheit" ist, sondern ein unglückliches Ereignis, ein Anlaß zum Mitleid, für den Angehörigen aber eine „Erschütterung seiner Existenz", usw. Oder man denke an die Situation: „ein Mensch ist am Ertrinken": für den Einen eine sittliche Aufforderung zum raschen Hineinspringen ins Wasser (Lebensretter), für den zuschauenden Passanten ein „aufregender Vorfall". Der entdeckte Apfeldiebstahl ist für den Besitzer des Obstgartens eine Gelegenheit zur Züchtigung oder Festnahme des jugendlichen Eindringlings in sein Eigentum, für den Passanten eine „Gelegenheit" zum Schmunzeln, ein „harmloser Vorfall" usw. All das, das natürlich auch noch vonseiten des beim Ohr Genommenen, an der Wunde Behandelten, am

[3] Vgl. meine Gegenschrift desselben Titels. A. a. O.

Schopf aus dem Wasser Gezogenen ausgeführt werden müßte, soll nur zeigen, in welch unlöslichem Zusammenhang *Gelegenheit* und *Rolle* stehen und wie sie beide „bedingt" sind durch einen bestimmten Modus der Zeitigung des Mitseins.

Dieser ist es denn auch, der im Verein mit der Rolle und Gelegenheit darüber bestimmt, was hier überhaupt zur *Wahrnehmung* zu gelangen vermag, ja was Wahrnehmung hier bedeutet. Der Arzt, der Lebensretter, der Verführer, der Einbrecher, der Bestohlene nimmt nicht nur anderes wahr als der Passant, sondern auch auf andere Weise. Je nach Rolle und Gelegenheit wird anderes „relevant" für die Wahrnehmung, mit andern Worten heben sich andere Vor-Teile aus dem Ganzen heraus, werde „ich" ganz anderer Vor-Teile gewahr. Gelegenheit und Rolle sind nicht nur Gliederungsprinzipien der Wahrnehmung, entscheiden nicht nur darüber, in welcher „Richtung" und Reihenfolge die Wahrnehmungsschritte erfolgen, sondern sie entscheiden auch über deren Sinn. Ist doch jede einzelne Wahrnehmung wieder eine Gelegenheit für sich, ein Schritt durch das Ganze der Gelegenheit. Der Arzt nimmt nicht nur vieles wahr, was der Passsant nicht wahrnimmt, sondern auch der Sinn seiner Wahrnehmungen ist ein anderer: wo der Verletzte oder der Passant nur wahrnimmt, daß „es blutet", da nimmt der Arzt eine „Lebensgefahr" wahr, wo der Mitschüler einen „Streich", da der Lehrer eine „Unbotmäßigkeit", wo der Bittsteller eine Herzlosigkeit, da der näher Informierte eine sachliche Unmöglichkeit usw. Wahrnehmungen sind daher, kurz gesagt, rollenhaft bedingte Gelegenheiten zum Eingreifen oder bloßen Feststellen.

Das sei noch am Beispiel des *Kampfes* kurz ausgeführt: Was wir hier wahrnehmen, ist „unser Vorteil" und nichts anderes: ihn erspähen wir, auf ihn haben wir acht, ihn suchen wir zu gewahren und zu wahren, seiner *nehmen* wir *wahr*. Erst auf dem Grunde dieser – ursprünglichen – Wahrnehmung des Vorteils oder Nachteils überhaupt, von ihr „fundiert" also, heben sich „vorteilhafte" Einzelheiten („Teile") ab, als da sind bestimmte Griffe und Kniffe des Gegners, also bestimmte leibhafte Bedrängnisgestalten und Bedrängnisabfolgen, und erst innerhalb dieser an sich durchaus beweglichen Gestalten heben sich wieder bestimmte Konfigurationen oder Figuren innerhalb der Bedrängnisabfolge für die Wahrnehmung heraus, als da sind Ohr, Schopf, Nase, Kopf, ein Arm usw., alles Gelegenheiten zum „Eingriff", d. h. hier zum Gegengriff und Gegenangriff. Die „Konfiguration" ist also nicht die erste, sondern die letzte räumliche Washeit oder Bedeutsamkeit; das identische Etwas im Sinne des so und so konfigurierten „Körperteils" ist das

letzte Etwas, das die Wahrnehmung ergreift, ihr letztes, nicht ihr erstes *Ziel*. Wirklich wahr*genommen* ist dieses „vorteil"-hafte Ziel erst, wenn es nicht nur mit dem Blick, sondern auch mit den Händen ergriffen ist. Mit dieser Wahrnehmung ist das jeweilige Ziel erreicht, die Gelegenheit wirklich *ergriffen* [4]. Wahrnehmung hat also den zeitlichen Sinn des *Endes*, des zeitlich De-*finitiven*, De-*terminierten* und ineins damit des Genäherten, der räumlichen Grenze, des räumlichen Ziels [5].

Was wir hier vom *Nah*-kampf ausgeführt, gilt von jedem Kampf, dem Konkurrenzkampf jeder Art, dem „Kampf der Geschlechter" – der etwas ganz Anderes ist als „die Liebe" –, dem militärischen Kampf, ja selbst dem „mit geistigen Waffen" geführten Streit, insofern er darauf ausgeht, den Andern „mundtot" zu machen. Wie immer die Bedeutungsschichten oder Washeiten sein mögen, innerhalb derer sich der Kampf abspielt, und wie verschieden sich dessen Tempo und Rhythmus im Einzelnen gestalten mag, seine Gesamtstruktur als Kampf bleibt dieselbe. Wir haben es hier mit einer „Lebensform" zu tun, die nicht nur das menschliche Gegenübersein weithin beherrscht – homo homini lupus –, sondern erst recht das Tiersein [6]. Ebenso ließe sich die Struktur jeder Art der Drohung, des Befehls, der Strafe, der Schmeichelei, Verführung, Verlockung, der Hilfe, der Bitte usw. herausarbeiten, aber das wäre Sache einer speziellen Phänomenologie der „Gemeinschaft". –

Von einer *Sprache* im engeren Sinne, einer Wortsprache also, kann beim Nehmen beim Ohr, dem leibhaftigen Nehmen-bei, keine Rede sein, jedoch gehört auch die Gebärdensprache zum Nehmen-bei-etwas, sowohl zum leibhaftigen Eindruck machen als auch zum Beeinflussen im Sinne des Nehmens-bei-der-schwachen-Stelle. Auch das sprachliche Anschreien, Andonnern, das Schmeicheln und Locken durch den sprachlichen Timbre gehört natürlich hierher.

Der Sinn der *Wahrheit* des Nehmens-beim-Ohr kann nur in der Übereinstimmung von Rolle, Gelegenheit, Eingriff und Eindruck erblickt werden. Nur in dieser enthüllt und erfüllt sich das Wesen der Impressionabilität und die Wahrheit der Handlung auf diesem

---

[4] Das gilt übrigens für *jede* Situation. So sagt H ä b e r l i n einmal im Hinblick auf die pädagogische Situation: „Eine Situation verstehen, heißt, ihr gewachsen sein."

[5] Ich stimme hierin völlig überein mit E r w i n S t r a u s, Vom Sinn der Sinne, 1935.

[6] Ausgezeichnet in ihrem individuellen Wesen beobachtet und dargestellt ist die Kampfstruktur von B u y t e n d i j k in: Reaktionszeit und Schlagfertigkeit, Kassel o. J. Vgl. insbesondere das klassische Beispiel des Kampfes zwischen Mungo und Cobra 24 ff.

Gebiet, ganz gleichgültig ob Kampfhandlung, Hilfe, Strafe, Bitte usw.

Daß dem leibhaften Nehmen-bei keine eindeutige Befindlichkeit entspricht, braucht nicht mehr besonders betont zu werden. Jeder der genannten Modi hat seine spezifische Befindlichkeit.

Auch die *Grunderfahrung* des Nehmens-beim-Ohr kann nach all dem, was bisher ausgeführt wurde, nicht das „unbeteiligt" feststellende, ruhig verweilende Wahrnehmen (Sehen, Hören, Tasten) sein, sondern ein Nehmen ganz anderer, nämlich höchst „beteiligter", beweglicher, fortschreitender Art, der Art des Greifens, Ergreifens, Ziehens, Reißens, Drehens, Stoßens, Zwickens, Kneifens, Puffens, Knuffens, Kitzelns, Drückens, Pressens, Ringens, Schwingens, Tragens, aber auch des Umfangens (Bittens), des Streichelns (im Sinne des beruhigenden, schmeichelnden Beeindruckens), des Küssens (im Sinne des versöhnenden, schmeichelnden oder sinnlicherregenden, verlockenden, verführenden Beeindruckens). Natürlich gehören hierher erst recht auch alle rein sexuellen „Berührungen" und „Handlungen". Diese sind, rein als solche, von Liebe ebenso weit entfernt, als Begegnung überhaupt entfernt ist vom Nehmen-bei-etwas überhaupt, nämlich nicht durch *eine* Welt, sondern durch Weltlichkeit als solche; als Formen rein leibhaftigen Nehmens-bei sind sie von Liebe um so weiter entfernt, als der Liebe nichts mehr widerstrebt als Trennung überhaupt und als Trennung von Leib und Seele im Speziellen, und sie sind von Liebe um so weiter entfernt, als die Leibhaftigkeit sich hier im höchsten Maße „isoliert". Wenn Liebe gerade ihren vollkommensten Ausdruck zu finden vermag in der Geschlechts-*Liebe,* so eben deswegen, weil deren Triumph darin besteht, daß *auch noch* das Leiblichste der Leibhaftigkeit vor ihrem Überschwang nicht als solches („getrennt") zu bestehen, sondern in ihrem Überschwang („ohne Scham" [7]) aufzugehen vermag.

An der Zugänglichkeitsweise der Leibhaftigkeit oder Impressionabilität läßt sich am deutlichsten zeigen, daß es sich hier einerseits um ein bestimmtes anthropologisches Sachgebiet handelt, – aus dem Anatomie und Physiologie „den Leib" oder „den Organismus" sachlich und begrifflich weiter herausarbeiten –, daß wir anderseits aber uns selbst und die Andern bei diesem Sachgebiet (wie bei allen andern Sachgebieten) nicht nur zu nehmen *vermeinen,* sondern wirklich nehmen. Wenn Einer den Andern beim Ohr nimmt, beim Kragen oder bittflehend bei den Knien, so meint er weder Ohr, noch Kragen, noch Knie, noch erst recht

[7] Vgl. hiezu insbesondere H e g e l s Anthropologie der Scham, unten p. 508.

nicht Leibhaftigkeit oder Leib überhaupt, sondern *Ihn,* den zu Beeindruckenden oder Beeindruckten. Genau so verhält es sich auch beim Nehmen-beim-Wort und bei einer Leidenschaft. All das zeigt immer wieder, daß wir anthropologisch keineswegs scheiden dürfen zwischen Leib und Seele als zwei Substanzen oder auch nur als zwei Attributen ein und derselben Substanz; *habe* ich doch „die Seele" des Andern, wenn ich ihn leibhaftig beeindrucke oder beeinflusse, und habe ich doch auch „seinen Leib", wenn ich ihn beim gesprochenen oder geschriebenen Wort, bei einer sittlichen oder unsittlichen Aufwallung oder bei der Hand nehme. Leib und Seele sind lediglich Abstraktionen aus der untrennbaren Einheit des Menschseins, aus dem Sein als anthropologischem. Dieser Tatsache wird der Umstand gerecht, daß wir auch die Leibhaftigkeit nicht als körperlich-materielle, anatomisch-physiologische Sachsphäre, sondern als Sphäre der Impressionabilität bezeichnen, eine Sphäre, in die der Beeindruckende und der Beeindruckte, der Eingriff und der Eindruck, sowie das Beeindrucken und Beeindrucktwerden gleichermaßen eingehen, also *sowohl* leiblich *als* seelisch *definierbares* Sein. Schon daraus ist ersichtlich, daß es für die Anthropologie ein psychophysisches Problem gar nicht geben kann [8].

Wenn wir hier von den Sachsphären der Impressionabilität, Responsabilität usw. sprechen, so tun wir das, um den *Übergang* zu zeigen, der von dem jeweiligen Etwas des jeweiligen alltäglichen Nehmens-bei zu den Washeiten führt, in denen jene Et-Wase gründen, und von hier aus weiter zu den Wissenschaften, die jene Washeiten zu wissenschaftlichen Sachgebieten verarbeiten, wie z. B. zu den Wissenschaften der Anatomie und Physiologie, der Biologie und der biologischen Psychologie, der Charakterologie, der Ethik, der Geschichte usw. Dabei muß schon jetzt klar sein, daß die objektivierende Psychologie überhaupt kein aus einer solchen Washeit herausgearbeitetes, wissenschaftliches Sachgebiet darstellen kann, sondern nur die Wissenschaft vom Nehmen und Genommen-werden (*-bei-*etwas), vom mitweltlichen und, wie wir noch sehen werden, natürlich auch vom eigenweltlichen Nehmen-bei. Die Anthropologie hingegen hat ein viel weiteres Gebiet, ganz abgesehen von ihrer ganz andersartigen Methode: sie umfaßt auch die der Psychologie unzugängliche *Begegnung* und die der objektivierenden Psychologie

[8] Es sei denn etwa im Sinne Häberlins (vgl. Der Gegenstand der Psychologie), wo unter diesem Titel aber etwas ganz anderes verstanden ist als in der Psychophysik und Metaphysik, in der Psychiatrie und herkömmlichen Psychologie.

unzugängliche Existenz, mit andern Worten das Sein *im Ganzen* im Sinne des Überschwangs der Liebe und das Sein auf dem Grunde des *Nichts*. Befaßt sich Psychologie nämlich mit Liebe, so wird daraus eine Leidenschaft, ein Affekt, ein Gefühl, ein psychisches Phänomen oder Akt, eine Phantasie oder Illusion, ein mehr oder weniger passageres Ereignis („accident") usw.; befaßt sie sich mit Existenz, so wird daraus eine Eigenschaft, ein moralisches Phänomen, ein Typus („Introversion"), eine Tendenz, eine spezifische „Schicht der Persönlichkeit" usw.

4. Die das Nehmen-beim-Ruf ermöglichende Zugänglichkeit der Mitwelt.

Wir haben oben gesehen, daß das Nehmen-beim-Namen, sowohl ein Beeindrucken (z. B. Anschreien) als ein Beeinflussen (z. B. Schmeicheln) als auch ein (okkasionelles oder institutionelles) Binden oder Haftbarmachen (Anrede, Namensaufruf, nuncupatio usw.) sein kann. In all dem haben wir aber nicht das eigentliche anthropologische Wesen des Nehmens-beim-Namen zu erblicken. Das Neue, das uns hier gegenüber den bisherigen Modi des Nehmens-bei entgegentrat, war nicht nur, daß es in allen jenen Zugänglichkeitsweisen erfolgen kann, sondern daß es – als Nehmen-beim „Ruf des Namens" oder historischen Namensklang – noch einen eigenen Modus der Zugänglichkeit der Mitwelt erkennen läßt. Wir haben ihn als Geschichtlichkeit oder Historizität bezeichnet, welche Ausdrücke hier natürlich nicht im existenziellen, sondern im (mit-) *welt*lichen Sinne fungieren. Schon der Umstand aber, daß das Nehmen beim Namen sowohl in der Weise des Nehmens beim Ohr als beim Charakterzug als beim Wort erfolgen kann, weist darauf hin, daß der Name den bei ihm Genommenen sozusagen in totalitärer Weise repräsentiert. Diese Totalität gründet eben in der Möglichkeit der Historizität, d. h. darauf, daß der Name *alles* bedeuten kann, was vom Andern gesagt, erzählt, angedeutet, vermutet, erwartet, gewußt, überliefert werden kann. Das mögliche mitweltliche Ganze dieser Erzählung nennen wir den *Ruf* (Fama), die Weise der Zugänglichkeit der Mitwelt, in der so etwas wie ein Ruf möglich ist, die historische Weise, deren Sachsphäre aber die *Gerufenheit* und *Berufenheit* [1].

[1] Der erstere Ausdruck bedeutet die *Möglichkeit* des „Gerufenwerdens" oder καλεῖσθαι, des Inanspruchgenommenwerdens des Namens vonseiten der Andern überhaupt; der letztere Ausdruck meint nicht das tatsächliche Berufensein für eine Aufgabe, ein Amt, eine historische Rolle, sondern die *Möglichkeit* des Berufenwerdens (= Beurteiltwerdens) überhaupt.

Es ist die Weise des Nehmens (Be-rufens und -urteilens) an der „Wirkung auf einen", an der Art und Weise, wie der Andere auf die Andern und einen selbst wirkt und gewirkt hat. Die geschichtliche Beurteilung, und aus ihr abstrahiert „das Urteil der Geschichte", ist ja wesensmäßig nie nur mein, dein, sein Urteil, sondern – im pluralen Sinne – unseres, nämlich das „von der Parteien Haß und Gunst verwirrte" Urteil, in Übereinstimmung mit oder im Gegensatz zu welchem sich erst mein „persönliches" Urteil bildet. Die historische Beurteilung ist ja immer Auseinandersetzung meines, des Einen Urteil, mit den Urteilen familiärer, sozialer, politischer, staatlicher, volkhafter, religiöser, wissenschaftlicher, künstlerischer Parteien und deren Tradition. In diesen Urteilen „konstituiert" sich der Ruf des Andern, in *meiner* Beurteilung „nehme ich Stellung" zu diesem Ruf. Das heißt nichts Anderes, als daß ich, Einer, den Andern bei dem Ruf oder historischen Namenklang nehme, den er bei den Andern hat, und daß ich – sei es auf Grund kritischer Beurteilung der Urteile der Andern, sei es auf Grund eigener Erfahrungen mit ihm – diesen Ruf „revidiere". Dieses Stellung-nehmen zum Ruf ist also schon eine komplexe Ausgestaltung des einfachen Nehmens-beim Ruf, in dem ich lediglich das Urteil der Andern („kritisch") *übernehme* oder „zu dem meinen mache".

Die *Zugänglichkeitsweise* des Nehmens beim Ruf oder historischen Klang des Namens und ihr Sachgebiet, die Ge- und Berufenheit, betrifft also keineswegs nur die Gewesenen, sondern ebenso die Zeitgenossen (von den Stuben-, Kampf- und Arbeitsgenossen bis zu den „prominenten" Zeitgenossen). Auch sie werden Einem zugänglich in ihrem Ruf, in der Art und Weise also, wie sie von den Andern gerufen und berufen werden. Der konkrete Ausdruck für dieses Zugänglichwerden ist das „Bild", das Einer sich vom Andern auf Grund seines Rufes macht. Aber auch dieses Bild ist keine Wiederholung oder Verdoppelung des Andern, sondern in diesem Bild *hat* Einer den Andern. Ruf (Fama) und Bild oder Gestalt (gloria oder deren Gegensatz) stehen in einem Wesensverhältnis zueinander, derart, daß jede auch nur „teilweise" Veränderung des Rufes durch ein Gerücht, eine eigene Wahrnehmung, einen „neuen" Fund usw. wesensmäßig eine Veränderung eines „Teil-zuges" und damit des ganzen Bildes zur Folge hat. Dieses Bild ist natürlich nicht nur Bild im Sinne des optischen Bildes, der leibhaftigen Gestalt, sondern vor allem im Sinne des „Charakterbildes" (S c h i l l e r), des Bildes also, das die Andern und Einer mit ihnen sich von seinem Charakter machen, dem Charakter als

dem Inbegriff dessen, wobei er zu beeinflussen und nicht zu beeinflussen, zu beeindrucken und nicht zu beeindrucken ist und wobei er selber beeindruckt, beeinflußt und nicht beeindruckt und beeinflußt. Das Charakterbild ist in erster Linie das „welt"-historische Gefüge von *Meinungen* und *Urteilen* über den Andern. Trotz dieser „Vermittlung" durch die Meinung und das Urteil Anderer nimmt Einer den Andern aber auch hier nicht im Sinne einer Verdoppelung seiner, sondern als ihn selbst.

Die *Grunderfahrung* des Nehmens-beim-Namen im Sinne des Rufes, den dieser Name „genießt", ist also eine über „die Andern" vermittelte; sie nährt sich vom Hören-sagen, vom Hören, Sichsagen-lassen, Erzählt-bekommen, mit andern Worten von all dem, was zur Möglichkeit der Ge- und Berufenheit gehört. Aber auch hier ist das ruhig feststellende Nehmen-bei keineswegs das Primäre, vielmehr erfolgt das Nehmen-beim-Ruf „zunächst und zumeist" im Modus der Anziehung oder Abstoßung, nämlich des Hochschätzens, Achtens, Wohlwollens, Bewunderns, Verherrlichens, Preisens, Nacheiferns oder des Abschätzens, Verachtens, Mißbilligens, Übelwollens, Verleumdens, Bekämpfens usw. In all diesen Modi nimmt Einer den Andern „primär" beim Ruf. Es verhält sich hier also wiederum nicht anders als hinsichtlich des unvermittelten Charakterbildes, also desjenigen, das Einer sich „aus eigener Erfahrung", aus der Erfahrung eigenen Beeinflussens und Beeindruckens (und natürlich auch eigenen Beeinflußt- und Beeindruckt-*werdens*) vom Andern macht. Beide Male aber, wir wiederholen, nimmt Einer den Andern auch hier nicht im Sinne einer Verdoppelung oder Wiederholung Seiner, sondern als ihn selbst. Von Verdoppelung kann erst da die Rede sein, wo Einer sein Bild vom Andern mit dem Bild, das „die Anderen" von ihm haben, „konfrontiert".

Daß sich das historische Urteil im Sinne der historischen Wissenschaft erst auf dieser Konfrontation und ihrer wissenschaftlichen Methode, der historischen und philologischen Hermeneutik, aufbaut (vgl. Schleiermacher, Dilthey, Droysen, Humboldt, Böckh u. A.), ist bekannt. Wir werden dieser Tatsache wieder begegnen, wenn wir auf Diltheys unablässige Bemühungen um die Herausarbeitung des Wesens der historischen Vernunft und des Historikers zu sprechen kommen. Hier sei nur vorweggenommen, daß, wie Dilthey sehr klar gesehen hat, die Historie sich nur „dem Historiker" erschließt, in anthropologischer Wendung, daß die historische Weise der Zugänglichkeit der Mitwelt, von der Beurteilung des Nächsten bis zu

der des Fernsten, ein Modus des *Mit*-seins ist, d. h. ein solcher, der den Einen als Nehmenden und den Andern als Genommenen gleicherweise „umfaßt". Genau so wie der leibhaftige Modus, das Nehmen-beim-Ohr, beide Partner im Modus der Leibhaftigkeit, das Nehmen-bei-der-schwachen-Stelle beide im Modus der Natürlichkeit, das Nehmen-beim-Wort beide im Modus der Sittlichkeit – zwar keineswegs voraussetzt, sondern – „setzt", so setzt auch der Modus des Nehmens-beim-Ruf beide Partner im Modus der Historizität oder (weltlichen) Geschichtlichkeit. Der anthropologische „Totalitätsanspruch", den dieser Modus an Einen als Historiker macht, ist von D i l t h e y sehr wohl erkannt und beschrieben worden. Er ist von größter Bedeutung für das Problem des Wissenschaftscharakters der Historie, das Problem der „Allgemeingültigkeit" ihrer Erkenntnis. Er ist aber nicht weniger bedeutsam, ja noch bedeutsamer, für das Verständnis des *„Psychologen"* und des Wesens der *psychologischen Erkenntnis*. –

Der im Nehmen und Genommen-werden beim Ruf sich zeigende Modus des mitweltlichen Transzendierens ist ein ebenso integrierender Wesenszug des Menschseins wie die übrigen Modi, ja zusammen mit dem sittlichen derjenige Modus, der das Menschsein wesentlich vom Tiersein unterscheidet. Da dieser Modus nicht nur den öffentlichen Tageslärm und den Lärm der geschichtlichen Vergangenheit ausmacht, sondern sich zum großen Teil in der Stille der Unausgesprochenheit abspielt, ist er nicht nur eine im hohen Grade „dramatische", sondern in ebenso hohem Grade unheimliche Macht, die letztere insofern, als sie sich in der Stille ihrer Verschwiegenheit nicht mit Händen greifen, sondern nur verspüren, ahnen, vermuten läßt. Infolgedessen sind wir hier den größten Täuschungen und Irrtümern ausgesetzt. Das zeigt sich am deutlichsten auf seiten des beim Ruf Genommenen. Davon weiß wieder am besten Bescheid der Psychiater, und zwar nicht nur aus seiner Erfahrung beim „Neurotiker" (vgl. pp. 335 u. 533), sondern erst recht beim „Psychotiker". Ist doch die *Ge-* und *Berufenheit* die eigentliche anthropologische Sphäre des „Stimmenanrufs", der *„Stimmen"* unserer Kranken, sowohl der abschätzigen (lästernden, beschimpfenden, trotzenden, höhnenden, drohenden, befehlenden), als der bezeichnenderweise viel selteneren hochschätzenden (anerkennenden, bewundernden, lobenden, schmeichelnden usw.). In diesem „Stimmen-hören" zeigt sich ganz besonders die unheimliche oder „unheimelige" [2] Macht der Ge- und Berufenheit, sich äußernd

[2] Vgl. F r e u d , Das Unheimliche, W. W. X.

darin, daß die „Stimmen" in der Regel weder durch leibhaftiges Beeindruckt-, noch durch irgendwelches Beeinflußt-werden sich „korrigieren" lassen.

Was schließlich die Art des *Teil-seins* „auf dem Gebiete des Nehmens-beim-Ruf" [3] betrifft, so handelt es sich hier um besonders hochkomplexe, phänomenologisch wiederum noch nicht näher untersuchte Verhältnisse. Wir vergleichen sie zunächst mit denjenigen des Nehmens-beim-Ohr: hier vermag ich noch ohne weiteres anzugeben, *was* hier Teil (Ohr, Schopf, Knie) und *was* hier Ganzes ist (Kopf, leibhaftige Gestalt überhaupt), in welcher Washeit hier Teil und Ganzes zueinander stehen, nämlich in dem der Beeindruckbarkeit, und schließlich auch, welcher Art das Verhältnis von Teil und Ganzem ist, nämlich der Art des leibhaftigen Teilgliedes (= Eindruck, impression) zum Ganzen der bei diesem Teilglied zu nehmenden („intendierten") Gestalt dieser Person als beeindruckbarer oder impressionabler. Gestalt bedeutet hier also keineswegs nur die „äußere Gestalt", den sichtbaren und tastbaren Leib, auch nicht den Leib als Inbegriff der Organempfindungen oder des Leibbewußtseins, wobei es sich nur um vorwissenschaftliche oder wissenschaftliche Definitionen oder religiöse Bewertungen (Leib = caro, Fleisch) handelt, sondern sie bedeutet den Andern als den im Beeindrucken vermeinten personalen Gegenstand im Sinne der gestalthaften Norm aller seiner *möglichen* Beeindruckungen usw. Ähnlich verhält es sich bei den andern Weisen des Nehmens-bei.

Was das Nehmen beim Ruf betrifft, so kompliziert sich der phänomenologische Tatbestand schon insofern, als es hier nicht ohne weiteres klar ist, was Teil und welcher Art das Teil-sein ist.

---

[3] Diese umständliche Redeweise wählen wir hier absichtlich, weil sie sachlich die einzig richtige ist. Muß doch aufgefallen sein, daß wir die übrigen Formen des mitweltlichen Nehmens-bei terminologisch nach dem Etwas, dem Teil (Ohr, Leidenschaft, Wort), *bei* dem wir nehmen und genommen werden, bestimmt haben und nicht nach dem Ganzen, etwa dem Leib, dem Charakter, der sittlichen Persönlichkeit. Hier aber gehen wir terminologisch vom Ganzen aus, nämlich dem (Nehmen-beim-) *Ruf*. Das rührt daher, daß sowohl beim Namenwortklang als beim historischen Klang des Namens das Ganze die Teile in noch viel innigerer Weise bedingt und repräsentiert, als es hinsichtlich des Leibes, des Charakters, der sittlichen Persönlichkeit der Fall ist. Hiezu kommt, daß die Umgangssprache uns auf diesem Gebiete hinsichtlich des Etwas, bei dem genommen wird, im Stiche läßt, und daß es allzu schwerfällig klingen würde zu sagen: Einer nimmt den Andern bei einem Gerücht oder Bericht oder einer eigenen Wahrnehmung. Sachlich sind diese terminologischen Verschiedenheiten jedoch ohne Bedeutung; kommt es doch bei den gestalthaften Verhältnissen von Teil und Ganzem – und nur um solche handelt es sich auf mitweltlichem Gebiet – ganz auf das Gleiche hinaus, ob wir vom Verhältnis der Teile zum Ganzen oder des Ganzen zu den Teilen ausgehen.

Teil = Etwas kann hier ebensowohl ein Beeindrucken (Eingriff) und Beeindrucktwerden (Eindruck), als ein Beeinflussen (Einfließen-lassen) und Beeinflußtwerden (Einfluß), als auch ein Binden (Anspruch) und Gebundenwerden (Antwort) sein. Und all dies kann wieder in der Form eines Gerüchtes, eines Berichtes, einer Überlieferung oder in Form eigener Wahrnehmung „erfahren werden". Ineins damit ist auch das Ganze, der historisch bei Etwas genommene Andere, ist „sein Ruf" ein hochkomplexes gestalthaftes Gebilde, gestalthaft insofern, als auch hier jeder Teil mit dem Ganzen und mit jedem andern Teil desselben Ganzen „zusammenhängt", von ihm abhängt, auf ihn zurückwirkt usw., und daß Einer auch hier im Teil den Ganzen *hat,* ganz unabhängig wieder davon, ob der Teil, das Etwas, bei dem er genommen wird, von Einem nur gerüchtweise oder berichtweise vernommen oder unmittelbar wahrgenommen wird. Die Gestalt des Ganzen wird hier also nicht nur beherrscht von der Norm möglicher leibhaftiger, charakterlicher oder sittlicher Nehmensweisen oder Intentionen, sondern von der Norm derjenigen Bewandtnisse oder Verweisungszusammenhänge, welche das Verhältnis *jener Intentionen zueinander,* ihr In- und Gegeneinanderspielen in dem konkreten Gegenstand, nämlich in oder an diesem Andern beherrscht. Es handelt sich hier also, wie übrigens bei allen jenen Gestalten oder Normen, von der leibhaften bis zur sittlichen, keineswegs um abstrakte Normen oder Gesetze (physiologischer, psychologischer, soziologischer, ethischer Art), sondern um die Norm oder Gestalt des jeweiligen konkreten personalen Gegenstandes, um *sein „individuelles Gesetz"*, um mit Simmel (vgl. Lebensanschauung, IV. Kap.) zu sprechen, um *seine Lebensgeschichte,* wie ich selbst mich auszudrücken pflege [4]. Im historischen Nehmen-bei, dem Nehmen beim Ruf, nehme ich den Andern bei Etwas als einem historischen Teilglied des Ganzen seiner (möglichen) Lebensgeschichte, seines (möglichen) Wirkens und Erleidens, seines (möglichen) Nehmens der Andern und Genommenwerdens von den Andern, sowie natürlich auch seines möglichen Zusichselbstseins, seines Nehmens seiner selbst. In all diesem (historischen) Nehmen nehme ich den Andern-selbst aber natürlich auch als historisches Teilglied des Ganzen der Geschichte seines Volkes, seiner Sprache, seiner Kultur usw.

Soweit es sich hier um mitweltliches, im weitesten Sinne gegenständliches und diskursives Erkennen handelt, verbleiben wir auch hier innerhalb der Endlichkeit des In-der-Welt-seins als Sorge. Das

[4] Vgl. Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte a. a. O.

Über-die-Welt-hinaus-sein als solches vermag daher nicht in die *Geschichte* einzugehen. Das mag sonderbar klingen, zumal wir ja auch von der *Geschichte* einer Liebe reden und zumal in der Biographie und im Roman die Liebe nie „fehlt". Jedoch gilt hier wieder einmal, was P e s t a l o z z i vor Allen erlitten, klar gesehen und formuliert hat: *„Aber die Welt kennt deine Liebe nicht"*[5]. Das besagt, weit über das empirisch Tatsächliche hinaus, nicht nur daß *Welt* – auch die „Welt der Gelehrten" – Liebe nicht kennen will, sondern nicht kennen kann. Sie kann wohl die weltlichen („persönlichen", „sozialen") Betätigungs- und Wirkungsformen der Liebe kennen, aber nicht „meine", richtiger *unsere* Liebe. Liebe und Welterkenntnis, auch als welt*historische*, schließen sich aus.

Anderseits wiederum werden wir in dem Abschnitt über D i l t h e y im zweiten Teil dieser Schrift sehen, daß *Welt*historie allein noch nicht das Ganze, die Wahrheit der Geschichte, *Welt*erkenntnis allein noch nicht das Ganze, die Wahrheit „des Historikers" ausmacht, daß vielmehr von „dem Historiker" (wie erst recht von „dem Psychologen") erst da gesprochen werden kann, wo Welterkenntnis *und* Liebe in die anthropologische Seinsform der Wahrheit der historischen (oder der psychologischen) *Bildung* eingegangen sind.

---

[5] Vgl. Meine Nachforschungen usw. A. a. O. XII, 150 f. – Der ganze Passus lautet: „Aber die Welt kennt Deine Liebe nicht, insofern sie ein Werk deiner selbst ist, sie will nur durch deine bürgerliche Kraft und deine bürgerliche Geschicklichkeit von deiner Liebe; sie dankt dir nur, insofern du ein Werk des Geschlechts bist, für das Werk deiner Natur(,) dein tierisches Wohlwollen; ohne bürgerliche Kraft ist dieses Wohlwollen in der Welt eine Armseligkeit, mit der du dir selbst und andern zur Last fällst, zu glücklich, wenn du die Verachtung der Welt nicht fühlst, bis du ihrer wert bist."

Drittes Kapitel

Das Zu-sich-selbst-sein und das eigentliche Selbstsein.

I. Einleitung.

Die Grundformen des menschlichen Daseins, die wir bisher kennengelernt haben, sind die Dualität, die Pluralität oder Personalität, und die Singularität. Man muß sich nun aber hüten, die Formen im arithmetischen Sinne zu verstehen; denn dann besagen sie anthropologisch gar nichts. Der Sinn der Dualität, der wirhaften Zweiheit der Liebe, ist ein vollständig anderer als der der Zwei im Gegenübersein von Einem und einem Andern, zu denen sich ohne Änderung der Mitseinsstruktur „auf beiden Seiten" ein Dritter, Vierter, Fünfter bis x-ter gesellen kann. Die Pluralität ist die Grundform oder der Modus des Menschseins im Gegenübersein von zwei bis x „Personen", „Rollen" oder „Parteien", die Dualität derjenige in der Wirheit von Ich und Du. Und wiederum ist die Singularität keineswegs ein zahlenmäßiges Element der Pluralität; denn Singularität heißt Einzelheit, ja Einzigkeit und Einmaligkeit. So sehr sich diese Grundformen auch miteinander verflechten, einander durchdringen und einander ablösen können, so wenig sind sie doch auseinander abzuleiten oder gar zu „erklären". Nur in diesen Modi, ihren speziellen Abwandlungen und Verflechtungen („Komplexionen") ist das Dasein wirklich bei-*sich*. Wo von keinem Ich, keinem Du, keinem dualen Wir, keinem Er oder Sie und keinem pluralen Wir oder Sie die Rede sein kann, da ist das Dasein nicht mehr „bei sich", sondern „außer-sich" [1].

[1] Das Man ist im anthropologischen Sinne (nicht im existenziellen!) eine höchst *komplexe* Form. Einerseits ist das Dasein im Man nicht bei sich (bei Mir, Dir, Uns, Ihnen), sondern außer sich, anderseits bedeutet auch das Man (wie die öffentliche Meinung) Parteihaftigkeit, Rollenhaftigkeit oder Diskursivität. Das hat zur Folge, daß der Wer des Daseins hier ein „zweideutiger", namenloser oder anonymer Wer ist, ein Wer, zu dem wir (oder sie) alle uns (sich) bekennen und doch wieder keiner von-uns (oder ihnen).

Lernten wir das anthropologische Prinzip der Dualität kennen als *Begegnung,* als wirhaften *Wandel* in „imaginativer" gläubiger Seinssicherheit, das Prinzip der Pluralität als *Diskursivität,* als schrittweise von Etwas zu Etwas oder von Einem zu einem Andern fortschreitende, nur in der endlichen Situation Stand und Halt findende „personale" *Bewegung* oder *Wanderung,* so lernten wir ein Prinzip der Singularität kennen in der *Existenz.* Da aber Existenz im Sinne H e i d e g g e r s ein *ontologisches* Prinzip ist, so haben wir erst noch zu untersuchen, was dieses Prinzip *anthropologisch* bedeutet und woher die Anthropologie den Zugang zu ihm findet. Anthropologisch ist es keineswegs selbstverständlich, daß Existenz das Prinzip der Singularität des Daseins ist. Könnte es doch auch in der *Selbst-Liebe* oder dem *Umgang mit sich selbst* gelegen sein. *Wir haben daher zuerst zu untersuchen, wie es sich mit diesen beiden Prinzipien verhält.*

Wir wenden uns zunächst dem Problem der *Selbst-Liebe* und dem ihm verwandten der *Freundschaft mit sich selbst* zu.

Bei dem Worte Selbstliebe haben wir von Anfang an streng zu unterscheiden zwischen der vulgären Selbstliebe im Sinne des Egoismus, der Selbstsucht oder des Narzismus, die mit Liebe nicht das geringste zu tun hat, und dem Problem der Möglichkeit wirklicher oder eigentlicher *Liebe zu sich selbst. Nur mit diesem haben wir es hier zu tun!* Da das Problem einer eigentlichen Liebe zu sich selbst seine Heimat im Christentum, dasjenige der Freundschaft mit sich selbst aber seine Heimat in der griechischen Antike hat, haben wir uns zunächst mit der christlich-theologischen Form der Selbstliebe und der antik-ethischen der Freundschaft mit sich selbst zu beschäftigen und zu untersuchen, was es *anthropologisch* für eine Bewandtnis mit ihnen hat.

Es gehört zum anthropologischen Wesen des liebenden Miteinanderseins, es ist einer seiner phänomenalen Wesenszüge, daß es sich als „die Liebe" metaphysisch zu substanziieren neigt, welche Substanziierung ja schon in der grammatikalischen Substantivierung vorbereitet ist. Die „begnadete" Einheit von Ich und Du sucht nicht nur nach einem *Namen* für sich, sondern auch nach einer *Substanz,* die sie sich „hypostasieren", und von der sie sich gläubig herleiten kann. Diese Substanz nennt sie aber nicht, wie die Philosophen, *das* Absolute oder *das* Sein, sondern *den* Gott oder *Dich Gott:* denn auf Grund des dem liebenden Miteinandersein eigentümlichen phänomenalen Zusammenfallens von konkret-singula-

rem Du und konkret-allgemeiner Duheit suchen Ich und Du einen Urheber oder Schöpfer der Gnade, die „über uns gekommen" ist, getragen von dem Wissen, daß wir den Grund unserer Begegnung nicht nur nicht selbst gelegt, ja auch nicht von uns selbst her ergriffen haben, sondern daß er *uns* „ergriffen" hat. So deifiziert sich das liebende Miteinandersein zum Eros oder Liebesgott der Griechen, fühlt es sich von Dir als dem „Gott der Liebe" angehaucht („inspiriert"), aufgerufen, ergriffen und erfüllt. Der phänomenale Gehalt der Liebe ist nicht erschöpft, ja verstanden ohne diesen seinen religiösen Wesenszug, ganz unabhängig natürlich davon, ob sich derselbe in mythologischer, christlicher, pantheistischer, „romantischer" oder rein gefühlsmäßiger Form zeigt.

Anders das *Gegenübersein*. Auch es substantiviert und substanziiert sich; aber – als mit*weltliches* Sein – in endlicher, weltlicher Form, in der Form der *Institution*, als des Inbegriffs der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit der Institutionen, also der Sitte, des Rechts, der Wirtschaft, des Staates. Und erst von hier aus – auf diesem „Umweg" – kommt es hier zur Verabsolutierung und Deifizierung.

Nun scheint aber auch das Sein zu sich selbst irgendwie „gottnahe" zu sein. Zeigt doch die „religiöse Erfahrung", die „religious experience" im Sinne von W i l l i a m J a m e s , daß „der Mensch" zu Gott zu gelangen oder Gott zu finden vermag gerade und in allererster Linie „in sich selbst". Anthropologisch gesprochen heißt das, daß das Menschsein liebende Begegnung sein kann ohne weltliches Zusammentreffen mit Dir als konkret singularem Du, also in reiner Begegnung mit Dir als konkret allgemeinem Du. Auf dieser Möglichkeit beruht bekanntlich eine der tiefsten und schönsten Formen christlich-religiöser Liebeserfahrung, die sogenannte Mystik der „Innenschau" oder der „Selbstversenkung" [2]. In ihr wird gerade nicht das liebende Miteinandersein, sondern das Einzelsein als begnadetes – als Gnade – erfahren, in ihr erfahre ich Mich als *Kind Gottes*, und zwar als eines nicht nur mit oder unter vielen andern, sondern als eines von vielen: hier kommt es gerade nicht mehr auf „mich selbst" an, sondern auf meine Gotteskindschaft, auf die demütige *Verleugnung* meiner „mundanen" Singularität und „Individualität" [3]. Demgegenüber gehört es zum anthropolo-

[2] Der Gegensatz dieser Mystik ist die Mystik der Einheitsschau. Vgl. Rudolf O t t o , Westöstliche Mystik.

[3] Dieser für die Geschichte des christlichen Bewußtseins fundamentale „Gedanke" kommt schön zum Ausdruck in einem dieses Bewußtsein in seiner ganzen Tiefe erfassenden modernen Roman: „Il est plus facile que l'on croit de se haïr. La grâce est de s'oublier. Mais si tout orgueil était mort en nous, la

gischen Wesen des liebenden Miteinanderseins, daß Ich gerade *nicht* ein „selbstloses" „Kind" (unter andern „Kindern Gottes") bin, sondern Ich von dem Du sagst: Wie Du *Dir*-selbst – in der Welt – getreu bleibst, bist Du's mir. Wir können also von einer liebenden Begegnung, einem begnadeten Sein im singularen Modus des Menschseins nur sprechen, soweit es sich um die christlich-religiöse Form der Gnade handelt. Von dieser Form handelt die christliche Anthropologie. Eine neutrale oder säkularisierte Anthropologie hat zwar dem „religiösen Bewußtsein" nicht aus dem Wege zu gehen – stellt es doch nicht nur die „Blüte" des Menschseins dar, sondern ist es in irgend einer Form zutiefst in ihm „verwurzelt"; – jedoch darf eine neutrale Anthropologie das Menschsein nicht sehen von Gott her, sondern sie muß es sehen vom Menschen her. Im ersteren Falle wäre sie gerade nicht mehr Anthropologie, sondern Theologie. Der rein phänomenologische Unterschied zwischen theologischer und anthropologischer Begnadung zeigt sich aber auch in der Verschiedenheit ihrer Geschichtlichkeit: die erstere setzt eine göttliche Offenbarung, ob nun als einmalige oder, wie etwa bei H a m a n n , als kontinuierliche, im Sinne einer Überlieferung voraus und glaubt an sie; sie sieht das Dasein, oder besser, in ihr sieht sich das Dasein als endliches dem Unendlichen „entsprungen", sowohl im Sinne des Ursprungs aus, als des Abfalls von. Im anthropologischen Begnadetsein hingegen wird überhaupt nichts „gesetzt", erst recht nichts als überliefert vorausgesetzt [4] und in *diesem* Sinne *geglaubt,* sondern hier wird Dasein unmittelbar als Heimat, als Unendlichkeit in der Endlichkeit „erfahren", und zwar Dasein als Ganzes, ohne Scheidung in „Fleisch" und „Geist" [5]. Das Dasein wird hier nicht von einem transzendenten Du her als endliches erfahren, sondern es erfährt *sich,* seiner Endlichkeit bewußt, als „unendlich" transzendierendes.

Der Aufweis der Verwurzelung eines „religiösen Bewußtseins" im liebenden Miteinandersein darf also nicht dazu verleiten, die Liebe als solche als religiöses Phänomen zu bezeichnen. Das wäre die eine Mißdeutung unserer Analysen, die wir hier, gerade im Hinblick auf die uns noch bevorstehende Untersuchung der christ-

---

grâce des grâces serait de s'aimer humblement soi-même, comme n'importe lequel des membres souffrants de Jésus-Christ." G. B e r n a n o s , Journal d'un Curé de Campagne, 363.

[4] Auch wenn der christliche Mensch *ringt* mit seinem Gott, so ringt er doch, ja gerade, mit seinem Gott als einem von der christlichen Überlieferung *aufgegebenen.*

[5] Daß diese Scheidung übrigens auch für ein christliches Bewußtsein nicht notwendig ist, zeigt wiederum das Beispiel H a m a n n s.

lichen Selbstliebe, abweisen mußten. Die andere mögliche Mißdeutung liegt in der Auffassung des liebenden Miteinanderseins als eines *ethischen* Phänomens.

Wie die phänomenale Tatsache, daß das menschliche Dasein sich in der Liebe als „unendlich" transzendierendes, als *reiner* Überschwung, „erfährt", nicht dazu verleiten darf, in der Liebe ein religiöses Phänomen zu erblicken, so darf auch die phänomenale Tatsache, daß Liebe Wahrung und Achtung der Selbstheit in der Treue zu sich selbst und in der ununterbrochenen, aufrichtigen Wahrheit zueinander bedeutet, nicht dazu verleiten, sie als *ethisches* Phänomen aufzufassen [6]; denn weder ist ihr das Ethische als solches Problem, noch kennt sie ethische Probleme. Jeglicher Konflikt zwischen „Neigung und Pflicht" ist ihr fremd; wozu sie neigt, das ist ihr Pflicht, was ihr Pflicht ist, dazu ist sie auch geneigt. Der Konflikt auf Leben und Tod, in den Max Piccolomini gerät, ist kein Konflikt der Liebe oder in der Liebe, sondern ein Konflikt zwischen Liebe und Sorge um die Liebe. Liebe kennt keine andere „Pflicht", – und auch sie ist ihr kein Problem, sondern selbstverständlich – als die Treue zu ihrem eigenen Sein auf Leben und Tod. Indem Thekla Max zeigt, „was er zu tun hat", spricht sie nur das „oberste Gesetz", das *Wesen* dieses Seins aus, nämlich „auf Leben und Tod"

---

[6] Ebensowenig darf die phänomenale Tatsache, daß das menschliche Dasein sich in der Liebe als un- oder überproblematische Einheit (vgl. Häberlin, Allgemeine Ästhetik) erfährt, dazu verleiten, in der Liebe ein ästhetisches Phänomen zu sehen oder die Liebe zu ästhetisieren, wie es bei Bruno, Shaftesbury, u. a. der Fall ist. Auf Grund ihrer „Einheitsschau" stehen Liebe und „Ästhetik" zwar in naher Beziehung, jedoch geht Liebe keineswegs in der „festlichen Daseinsfreude" auf. Die letztere ist nur *einer* der *möglichen* Wesenszüge des Wesens der Liebe. – Desgleichen darf die „Ewigkeit" der Liebe nicht verwechselt werden mit der die Zeitgestalten der ewigen Gegenwart und des nichtigen Jetzt vereinigenden Zeitlichkeit des ästhetischen Daseins im Sinne des *Ironischen* (vgl. Oskar Becker, Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers. Husserlfestschrift 49 ff.). Wenn der Künstler den „über Allem schwebenden, Alles vernichtenden Blick der *Ironie*" haben, und wenn sich in diesem Blick der ewige Augenblick im Sinne der Zeitlichkeit des Ästhetischen zeitigen soll, ewigt sich der Augenblick der Liebe weder in einem „Blick", noch in einem Schweben *über* Allem und einem Vernichten von Allem, sondern in einem *Feststehen in Allem* und einem *Gewinnen von Allem*. Dasein als Liebe, als dualer Modus, steht also in direktem Gegensatz zu dem exquisit singularen Modus des „ironischen Daseins". – Wenn schließlich für das Ästhetische nach Husserl (ebd. 36^1) alle phänomenologischen Reduktionen spontan erfüllt und der ästhetische Gegenstand ohne weiteres transzendental und eidetisch „reduziert" sein soll, so erkennen wir auch hier wieder einen Gegensatz zwischen „Ästhetik" und der keineswegs *rein* transzendental, rein eidetisch „verfahrenden", Eidos (Wesen) und Faktum vielmehr „zusammenfallen lassenden" Liebe. (Vgl. hiezu unten p. 554, 570.)

zu *bleiben,* was *Wir* sind: Ich und Du; und indem Max dieses Gesetz versteht und erfüllt, erfüllt er nicht eine „individuelle Pflicht", sondern *lebt er das Sein zum Tode in der Form der Liebe.* Das aber heißt: in der vorlaufenden Entschlossenheit zur unüberholbaren Möglichkeit des Todes, der Nichtigkeit der *Existenz,* fliegt er über Sein und Zeit hinaus in den ewigen Augenblick der *Liebe.* Nicht zerbricht hier die Liebe am Leben, sondern das Leben – Time, Life, Sorge – zerbricht an der Liebe.

Von Selbst-*Liebe* scheint also in der Tat nur da die Rede sein zu können, wo der singulare Modus des Menschseins religiös substanziiert wird zur Kindschaft Gottes, oder wo er ethisch substanziiert wird zum sittlichen Selbst, zur sittlichen Persönlichkeit. Nur wo Ich ein Kind Gottes bin, scheint der Imperativ „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" einen Sinn bekommen zu können, und nur wo Ich vor der ethischen Aufgabe stehe, eine selbständige sittliche Persönlichkeit zu werden, scheint von Freundschaft mit mir selbst, von φιλαυτία die Rede sein zu können. Da es zu den dringendsten Anliegen der Anthropologie gehört, zu zeigen, daß sie sich weder auf Theologie noch auf Ethik stützen, und daß sie weder in die eine noch in die andere einmünden darf, wird das Problem der Selbstliebe anthropologisch von zentraler Bedeutung. Aber auch abgesehen hievon hat eine Untersuchung über die anthropologischen Grundlagen der psychologischen oder Daseins-Erkenntnis das größte Interesse daran, in Erfahrung zu bringen, ob es eine Art der Selbstliebe gibt, die der Liebe oder Freundschaft in dem von uns herausgearbeiteten Sinne der liebenden Begegnung oder Teilnahme entspricht, oder ob es nicht der Fall ist.

Wir beginnen unsere Untersuchung mit der *Freundschaft mit sich selbst* und zwar mit derjenigen historischen Gestalt, die sie bei ihrem hervorragendsten Befürworter und Untersucher gefunden hat, bei Aristoteles.

II. Das Problem der Selbstliebe.

a) Die Philautia des Aristoteles.

Aristoteles unterscheidet die Freundschaft, die durch den Vorteil (διὰ τὸ χρήσιμον) oder durch die Annehmlichkeit (δι' ἡδονήν) gestiftet ist, von der eigentlichen oder vollkommenen Freundschaft, wie sie sich unter edel gesinnten Menschen von gleicher sittlicher

Gesinnung (κατ' ἀρετὴν ὁμοίων) findet [1]. Trotz dieser Betonung der Gleichheit sittlicher Gesinnung ist das wahre Freundschaftsverhältnis für Aristoteles aber doch nicht ein „ebenbürtiges", vielmehr sieht er es, entsprechend der Grundidee griechischer Paideia überhaupt, erst da, wo eine *sittliche Überlegenheit,* also eine echte *Autorität,* des Einen über den Andern (τὸ καθ' ὑπεροχήν) stattfindet, wie es beim Verhältnis zwischen Vater und Sohn, Älterem und Jüngerem usw. der Fall ist. Hier sind sowohl die sittliche Beschaffenheit, als die sittliche Aufgabe, als auch die Gründe der Zuneigung verschieden (vgl. Nikom. Ethik, 8. Buch, 8. Kap.). Dieser „autoritative" Grundzug der Freundschaft tritt nun noch stärker in den Vordergrund beim Freundschaftsverhältnis zu sich selbst, bei der Selbstliebe oder φιλαυτία. Ihm entnimmt Aristoteles auch den Leitfaden zur Bestimmung des αὐτό oder Selbst, das in der Selbstliebe geliebt wird. Eine phänomenologische Wesensanalyse dieses Selbst dürfen wir hier also nicht erwarten; aber während Platon die menschlichen Freundschaftsverhältnisse noch als Schatten- oder Spiegel-Bilder (εἴδωλα) des Urlieben (πρῶτον φίλον) [2] und damit des höchsten metaphysichen Wertes (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) auffaßt, befolgt Aristoteles schon in der (früheren) eudemischen Ethik ein erfahrungsimmanentes Ableitungsverfahren aus einer allgemeinen Idee, einem Idealtypus, um dann in der (späteren) Nikomachischen Ethik zwar den Idealbegriff einer vollkommenen Freundschaft aufrecht zu erhalten, dabei aber zugleich eine psychologische und soziologische Analyse des „Erfahrungsmaterials" durchzuführen [3]. Immerhin bleibt die Freundschaft auch jetzt noch durchaus verankert in dem sittlichen Prinzip des ἀγαθόν, bleibt das Gut-sein der Grund der Freundschaft, ja des Wertes der sittlichen Persönlichkeit überhaupt. Es ist nun leicht einzusehen, daß dies auch auf die Bestimmung des

[1] Nikom. Ethik, 8. Buch, 3. Kap. – Kant kennt drei Arten der Freundschaft, nämlich eine solche des Bedürfnisses oder der bloßen Vorteile im Leben, eine Freundschaft des Geschmacks oder bloßen Wohlgefallens und endlich die wahre Freundschaft, welche in der Übereinstimmung der Gesinnung, der „Prinzipien des Verstandes und der Moralität" besteht, und deren oberster Zweck es ist, daß die Freunde „sich in ihrem Urteil zurechthelfen" oder „ihre Urteile rektifizieren" (vgl. Menzer, Eine Vorlesung Kants über Ethik, 1924, Von der Freundschaft, S. 254 ff.).

[2] Vgl. den in der ausgezeichneten Übertragung von Rudolf Borchardt leicht zugänglichen Frühdialog Lysis (Das Gespräch über Formen und Platos Lysis. Deutsch. Berlin 1905, S. 73).

[3] Ich folge hier wie im Folgenden der Darstellung von Werner Jäger in seinem Aristoteles, S. 254–257. Vgl. zur Beurteilung der „Methode" der Nikom. Ethik und ihres Einflusses auf die ärztliche Diätlehre des Diokles auch W. Jägers sehr aufschlußreiches Buch: Diokles von Karystos, 45 ff.

αὐτό, des Selbst der Selbstliebe einwirkt, um so mehr, als Aristoteles nicht die Selbstliebe als aus der Freundschaft mit anderen, sondern die letztere als aus der ersteren abgeleitet betrachtet (Nikom. Ethik, 9. Buch, 4. und 8. Kap.). Bestimmt man als das Selbst die „niederen Seelenteile", so bedeutet Selbstliebe natürlich (egoistische), sittlich verwerfliche Selbstsucht; bestimmt man es aber als das höhere Selbst, dessen Untergebener jenes andere Selbst ist, so bezeichnet die Selbstliebe oder φιλαυτία die Wesensliebe des niederen, aber für die Vernunft zugänglichen Seelenteils zu dem höheren Selbst (αὐτό) des Menschen. „So wird die Ichsucht des natürlichen Menschen aufgehoben und dem Willen zu dem wahren Selbst dienstbar gemacht." Dieses wahre Selbst wird dann in dem νοῦς erblickt, und die wahre Selbstliebe wird derart zur absoluten Pflicht; denn was vom Staate gilt, nämlich daß das, was an ihm den wesentlichen Kern ausmacht, ihn auch im vollsten Sinne darstellt, das gilt auch vom einzelnen Menschen. Und so liebt der am eigentlichsten sich selbst, der dieses sein Wesen *liebt* und *ihm zu Gefallen lebt*. Dieses sein Wesen ist also der νοῦς, die Vernunft; insofern wird der, der sich in diesem Sinne selbst liebt, sich von dem Selbstsüchtigen so unterscheiden, wie das Leben nach der Vernunft (τὸ κατὰ λόγον ζῆν) sich von dem Leben nach Gefühlsregungen oder Neigungen (τοῦ κατὰ πάθος) und das Streben nach sittlichen Zielen sich vom Streben nach scheinbarem Vorteil unterscheidet (Nikom. Ethik, 9. Buch, 8. Kap., 1168 und 1169 a). Der φίλαυτος im aristotelischen Sinne ist also „in Übereinstimmung mit sich selbst" oder „lebt in Frieden mit sich selbst" (so übersetzt Lasson[4] das ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ) und *alle* Betätigungsformen seiner Innerlichkeit zeigen ein und dasselbe Bestreben. Ein solcher Mensch lebt gerne mit sich selbst, denn darin findet er volle Befriedigung. Reue kennt er nicht; die Vergangenheit ist ihm erfreulich und von der Zukunft erwartet er nur Gutes. „Er ist mit Gegenständen seiner Betrachtung in der Innerlichkeit seines denkenden Geistes ausgestattet." Vor allem aber empfindet er alles, was sein Inneres bewegt, als denkendes Selbst aufs stärkste mit! Aristoteles erklärt nun sehr bestimmt und klar, daß man von einem Freundschaftsverhältnis mit sich selbst insofern reden dürfe, als es an einem Menschen Zweierlei oder Mehrerlei (δύο ἢ πλείω) gäbe, und als die Freundschaft mit einem anderen im höchsten Sinne der Freundschaft mit sich selbst ähnlich sei. Gemeine Men-

[4] Nikom. Ethik, Jena 1909, S. 199. – Auch sonst schließe ich mich dieser Übersetzung an.

schen sind solche, die mit sich selbst im Streite liegen (διαφέρονται ἑαυτοῖς), dieses begehren, ein anderes aber wollen. Solche Menchen haben kein Gefühl der Zuneigung zu sich selbst, sie fliehen sich selber und suchen den Umgang mit den Andern nur, um sich zu vergessen; ihr Gemüt ist in Aufruhr (στασιαζει) wider sich selbst. Daher gewinnen sie aber auch keine Freunde; denn nur wer diejenigen Eigenschaften mit aller Anstrengung zu erwerben trachtet, die dem Menschen *geziemen,* wird es erreichen, sein eigener Freund und der Freund anderer Menschen zu werden (Nikom. Ethik, 9. Buch, 4. Kap.). Wie ja auch K a n t (ein Vortrag über Ethik, S. 263) sagt: „Jeder suche, daß er würdig sei, ein Freund zu sein."

Am nächsten kommt A r i s t o t e l e s einer Wesensbestimmung der Freundschaft bei der Erörterung der Beziehungen zwischen Freundschaft und Gespräch. An einer rein phänomenologischen Analyse des Gesprächs hinderte ihn aber sowohl sein metaphysisch-ethischer Ausgangspunkt als seine empirische, psychologisch-genetische Betrachtungsweise. So sieht er zwar ein, daß das Freundschaftsverhältnis an und für sich durch die räumliche Nähe oder Ferne der Freunde nicht in seinem *Wesen* getroffen wird, legt aber als Empiriker doch den größeren Wert auf die Feststellung der Tatsache, daß die Betätigung der Freundschaft (ἐνεργεῖν φιλικῶς) durch längere Abwesenheit für gewöhnlich leidet; und zwar erblickt er den Grund hiefür, wie aus dem hier eingeschalteten Zitat eines unbekannten Autors hervorgeht, in der ἀπροσηγορία. Darunter ist der Wortbedeutung gemäß das Sich-nicht- (auf dem Markt, in der Versammlung) begrüßen-, Sich-nicht-anreden-können zu verstehen, die Unmöglichkeit also der Wechselrede. Deshalb übersetzt L a s s o n das fragliche Zitat mit Recht folgendermaßen:

„Freundschaft lockert sich oft,
wo Austausch fehlt des Gesprächs." [5]

An einer andern Stelle (Nikom. Ethik, 9. Kap. des 9. Buches) aber kehrt A r i s t o t e l e s das Wesensverhältnis von Freundschaft und Gespräch noch stärker hervor. Wie für jeden das eigene Dasein, die eigene Existenz etwas Erwünschtes sei, ebenso oder beinahe so sei es (für den sittlich Gesinnten) auch das Dasein des Freundes; denn der Freund ist sein „zweites Selbst" (ἕτερος γὰρ αὐτὸς ὁ φίλος ἐστίν). Infolgedessen muß man auch ein Bewußtsein von der Existenz des Freundes haben (συναισθάνεσθαι καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν): zu einem solchen gelangt man aber nur durch das

[5] Vgl. den ganzen Anfang des 5. Kap. des 8. Buches der Nikom. Ethik.

Zusammen*leben* (τὸ συζῆν) und den Austausch von *Worten* und *Gedanken* (κοινωνεῖν λόγων καὶ διανοίας); denn, so fährt Aristoteles hier emphatisch fort, unter dem letzteren ist doch das Zusammenleben von Menschen zu verstehen, und nicht unter dem Weiden auf derselben Weide wie beim lieben Vieh. Also das *Gespräch,* und nicht die *Gewohnheit* des bloßen räumlichen Zusammenseins und der bloßen gemeinsamen Verrichtung der Lebensfunktionen ist es, was das Wesen der wahren menschlichen Gemeinschaft ausmacht. –

Es bedarf nicht vieler Worte, um zu zeigen, daß es sich bei dieser Freundschaft mit sich selbst *nicht* um Freundschaft in unserem Sinne der liebenden Teilnahme handeln kann. Wenn auch der Ausdruck Teilnahme, als Teilnahme des denkenden Selbst an allem was es betrifft, vorkommt, so ist doch diese Selbst-teilnahme anthropologisch etwas ganz anderes als die freundschaftliche Teilnahme. Gerade weil Aristoteles hier eine so überaus wichtige anthropologische Tatsache, wie den Frieden und den Streit mit sich selbst, schildert, und gerade weil er sie so meisterhaft in den Griff bekommt, ist eine Auseinandersetzung mit ihm auch heute noch wichtig und fruchtbar. „Selbstteilnahme" bedeutet, um den zentralen Punkt aller hier in Betracht kommenden Erörterungen gleich hervorzuheben, zwar Daseinsbeleuchtung und vielleicht noch Daseinserhellung im modernen Sinne, aber nicht Daseinserfüllung. Daseinserfüllung darf wiederum nicht verwechselt werden mit so etwas wie Wunscherfüllung, sondern muß im strengen Sinn der Daseinsfülle verstanden werden, der Erhebung des Seins in den „Stand" des Sehrseins (vgl. oben p. 154f.), der Geborgenheit im Sein als Ganzem, des Zurückfindens in das Sein als Heimat. Dieses Zurück ist nur möglich, wo Dasein *sich begegnet,* mit andern Worten wo es sich um Über-Räumlichung und Über-Zeitigung des Daseins als Wirheit handelt. Freilich kann auch der Einzelne sich mit dem Sein als Ganzem „einigen" und sich „als Einzelner" in ihm „geborgen" fühlen, sei es in philosophischer Schau, sei es in der Erfüllung ethischer Pflicht, sei es im künstlerischen Schaffen. Und überall wird er hier auch dem Mitmenschen „begegnen". Es ist aber ein Anderes, vom partikularen Sein aus jene Einigung zu suchen und zu *vollziehen,* ein Anderes, im Modus der Liebe mit dem Ganzen geeint zu *sein,* im Ganzen zu *stehen* und von hier aus das partikulare Sein erst suchen und die Einigung mit *ihm* vollziehen zu müssen, wie wir es im ersten Kapitel gezeigt haben.

Das zweite wichtige Moment ist die Hervorhebung der Tatsache, daß der φίλαυτος „mit Gegenständen seiner Betrachtung in der

Innerlichkeit seines denkenden Geistes reichlich ausgestattet" ist [6]. Ganz abgesehen von der geistesaristokratischen Haltung, die hier sichtbar wird, tritt hier an Stelle der „Teilnahme von Dasein an Dasein" die „Betrachtung von Gegenständen" (θεωρήματα), und, wenn man noch einen Schritt weiter gehen will, das Selbstgespräch. Es ist leicht einzusehen, daß hier an Stelle des Miteinanderseins, ja auch des mitweltlichen Gegenüberseins, ein Sein tritt, das weder unendlich transzendiert, noch ein Sein-bei innerweltlich Seiendem ist, sondern ein Sein-bei einer ganz anderen Welt, einer Welt, die in Heideggers Analysen in Sein und Zeit zu kurz kommt, nämlich der Eigen- oder *Innenwelt* [7], der Welt also der *Gegenstände* der Innerlichkeit, des betrachtenden und denkenden *„Geistes"*.

Das dritte wichtige Moment, das uns hier entgegentritt, ist die Zweiteilung des Menschen in ein höheres Selbst, das dem λόγος (oder dem διανοητικόν) gemäß lebt, und einen niederen Seelenteil, der dem πάθος, dem „Pathologischen" gemäß lebt, eine Teilung, die wir schon in der Psychologie Platons, hier zwar im Sinne einer Dreiteilung finden, die aber bereits bei den Vorsokratikern maßgebend ist, man denke nur an Heraklits Scheidung zwischen Thymós und Logos, zwischen Leidenschaft und Vernunft (vgl. L. Binswanger, Heraklits Auffassung des Menschen, a. a. O.). Hier tritt uns überall die Einheit der vernunftaristokratischen und ethisch-aristokratischen Haltung der Griechen entgegen, so untrennbar verbunden mit, ja getragen von der Staats- und Erziehungsidee der Polis, daß Platon in seinem Staat die politischen Verfassungen und die Formen des Seins-zu-sich-selbst unmittelbar nebeneinander zu stellen, ja die einen an den andern in ihrem Sein und Werden zu verdeutlichen vermochte. Sind doch mit der Teilung des singularen Modus des Menschseins in einzelne „Lebensweisen", „Parteien", „Seelentriebe" oder Vermögen nach ethischen Prinzipien der Personifizierung und Politisierung dieser Teile Tür und Tor geöffnet.

Freundschaft mit sich selbst oder φιλαυτία, ein so wichtiger anthropologischer Tatbestand sich auch unter diesem Titel verbirgt, darf also nicht im Sinne von Selbst-*Liebe* aufgefaßt werden – aber ebensowenig im Sinne von Selbst-*Sucht* oder „Eigenliebe" –, sondern nur im Sinne eines „geziemenden" oder ethischen Verhaltens zu sich selbst, nämlich der Anerkennung der autoritativen Norm „des Guten", der „Vernunft", im Sein-zu-mir-selbst.

---

[6] Vgl. oben p. 389. Im Original: καὶ θεωρημάτων δ'εὐπορεῖ τῇ διανοίᾳ (1166 a).
[7] Man beachte, daß *Inner*weltlichkeit und *Innen*weltlichkeit etwas ganz Verschiedenes bedeuten!

b) Die christliche Selbstliebe.

1. Die christliche Selbstliebe bei Augustin.

Auch hier kann es sich nicht um Liebe in unserem Sinne handeln. Zwar gibt es auch im singularen Modus des Menschseins Wandlungen, wo, wie Novalis einmal sagt, sich plötzlich „eine versteckte Tapetentür" im Menschen öffnet, wo er sich und seine Verhältnisse zur Welt in einem ganz neuen Lichte sieht; doch handelt es sich hier nicht um eine Begegnung im Sinne der Liebe; denn so wenig man von einem Zusammentreffen mit sich-selbst in der „Welt" (der Arbeit, des Sports, des Unterwegs) sprechen kann, so wenig kann man von einer liebenden Begegnung mit sich-selbst sprechen. Zwar ist der singulare Modus auch der *Erweiterung, Vertiefung* und *Reifung* fähig, jedoch vermag er an und für sich nicht der unendlichen Daseinsfülle teilhaftig zu werden. Gewiß erfahren wir es z. B. in der Psychoanalyse oder an uns selbst in Zuständen der Selbstversenkung, daß „im Grunde unserer-selbst" ein Du auftaucht, von dem wir uns kaum mehr abzuheben vermögen, das also „den Platz" unseres „Ich" einzunehmen scheint. Aber so sehr wir uns auch drehen und wenden, wir erleben hier doch immer nur *uns* „in Gestalt" eines geliebten (oder gehaßten) Du, mit dem wir uns oder etwas in uns *identifizieren*. Aus dem singularen Modus treten wir auch hier nicht heraus; gehört es doch, wie wir wissen, zum Wesen der Dualität der Liebe, daß Ich und Du sich *nicht* miteinander „identifizieren", sondern daß *Du* mir *in der endlichen Welt begegnest* (Liebeserfüllung), begegnen wirst oder begegnet bist (Liebessehnsucht), mit andern Worten, daß Ich die Unendlichkeit des Daseins *in der Endlichkeit* einer *gemeinsamen Welt* erfahre, als *Widerspruch* zur Sorge also; hingegen gehört es nicht zum Wesen der Liebe, daß ich die *Endlichkeit* des Daseins erfahre in einer „unbewußten", und das kann hier nur heißen *eigenweltlichen*, „Indentifikation" und trüben Vermischung von Mir als dem *Einen* und Dir als dem *Andern* [1].

Wo von wirklicher Selbst-*Liebe* – also nicht im Sinne der Eigenliebe, der Selbstsucht oder des *Egoismus*, der mit Liebe im anthropologischen Sinne nichts zu tun hat, und *nicht* im Sinne des freundschaftlichen *Umgangs* mit sich selbst – die Rede ist, da befinden wir uns in der geistigen Sphäre des *Christentums*, in einer

[1] Dabei leugnen wir natürlich nicht, daß es im Leben „Übergänge" zwischen echter Liebe und Identifikation gibt. Das gehört aber in eine deskriptive Psychologie oder Charakterologie, jedoch nicht in eine phänomenologische Untersuchung und Darstellung anthropologischer Seinsweisen.

bestimmten theo-anthropologischen Sphäre also, in der nicht nur der amor sui untrennbar ist vom amor proximi und beide vom amor dei, sondern wo die Liebe überhaupt untrennbar ist von der *Lehre* von Gott-Vater, Gott-Sohn und heiligem Geist, vom *Dogma* der göttlichen Trinität. Infolgedessen liegen die Wurzeln der Psychologie hier durchaus in der Theologie, wie aber auch umgekehrt die Theologie sich immer wieder nährt von der Anthropologie. Neben die gegenseitige methodische Befruchtung von *Psychologie* und *Kosmologie,* wie sie uns schon bei Heraklit begegnet, von Psychologie und *politischer Soziologie,* wie sie Platons Staat so eindrücklich zeigt, von Psychologie und *Naturwissenschaft,* wie wir sie schon bei den *griechischen Ärzten* finden, von Psychologie und *Ethik,* wie wir sie soeben bei Aristoteles kennen lernten, tritt hier eine gegenseitige methodische Befruchtung von psychologischer Erkenntnis und *theologischer Spekulation,* wie wir sie vom Orient und vorab vom indischen Kulturkreis her kennen [2]. Alle diese Wechselbeziehungen waren nicht nur für die historische Entwicklung der Anthropologie und Psychologie von größter Bedeutung, sondern sie lehren uns auch heute noch, daß das Verständnis des Anthropos, des Kosmos, der Natur, des Staates und der Politik, der Wissenschaft und Religion ein wechselbezügliches ist. Was Kosmologie, Theologie, Politik usw. auf ihre Weise am Menschen entdeckt, beschrieben und verstanden haben, das haben wir heute in einer akosmistischen, entgötterten, und entethisierten, dafür aber um so verwissenschaftlichteren, politisierteren und technisierteren Welt zu verstehen im Rückgang auf das Sein überhaupt, also ontologisch; denn daß der Mensch *in der Welt ist,* ist wohl das einzige, was auch heute niemand bestreitet. Kann sich das Menschenverständnis nicht mehr „stützen" auf Theologie, Kosmologie oder Ethik, und wird es abhängig von Wissenschaft, Politik und Technik, so bleibt ihm nur übrig der Rückgang auf die Ontologie; ohne solche Stütze hängt jede Anthropologie „in der Luft".

Dieser Rückgang darf aber nicht verstanden werden im Sinne eines Rückgangs auf irgend eine Seinsmetaphysik, sondern nur in dem einer *phänomenologischen* Analyse des In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-*seins.* Damit hören Gott, Kosmos, ethische Norm, aber auch Wissenschaft, Politik und Technik auf, *Ausgangspunkte* für die Anthropologie und Psychologie zu sein, ohne daß doch „der Mensch", „das Ich", das empirische oder transzendentale

[2] Vgl. zu letzterem etwa René Guénon, Le devenir de l'homme selon le Vêdânta oder Les états multiples de l'être, sowie vor allem Leopold Ziegler, Überlieferung.

Subjekt, „die menschliche Natur" usw. zum Ausgangspunkte des Menschenverständnisses werden. Was früher Ausgangspunkt, terminus a quo, war, wird jetzt terminus ad quem. Terminus a quo ist aber, um es zu wiederholen, trotzdem nicht „der Mensch" im Sinne etwa desjenigen, der, wie Petronius sagte, „seine Träume selber macht"; denn dieser Mensch, dieser Ipse (vgl. Traum und Existenz. A. a. O. 1930) hängt tatsächlich und begrifflich in der Luft, solange er nicht aus dem In-der-Welt-sein verstanden wird. Wo dies der Fall ist, hört auch das menschliche Individuum, der Einzelne und Einzige, hört auch die menschliche Gesellschaft auf, terminus a quo für das Menschenverständnis zu sein.

Was nun die Lehre Augustins betrifft, so dürfen wir in ihr nicht nur nicht die psychologische Analyse von ihren theologischen Wurzeln trennen[3], sondern erst recht nicht die Liebe selbst von den beiden andern Ternargliedern, mit denen vereint sie sowohl im Sinne eines psychologischen Begriffs gedacht, als im Sinne der Abbilder einer der drei göttlichen „Personen" religiös erlebt ist. Zwar drückt sich Augustin bisweilen so aus, daß es scheint, „die Liebe" (amor, dilectio, voluntas) sei die „Grundkraft" alles Seins – was zu der Bezeichnung Augustins als eines Voluntaristen geführt hat[4] –, jedoch verstehen wir die Rolle, die die

---

[3] Vgl. z. B. E. Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, 284 f.: „Il est tentant, mais il serait dangereux d'isoler du problème de la Trinité celui du mens pour le reporter à l'étude de l'âme humaine. Satisfaisant pour notre goût de l'ordre et des distinctions, ce transfert couperait la psychologie augustinienne de ses racines théologiques et la théologie augustienne de ses racines psychologiques; ne séparons donc pas artificiellement ce que le philosophe a uni."

[4] Ausführlichere Bemerkungen und Literaturnachweise zu diesem Problem finden sich bei Seeberg (a. a. O. 410 f., 416 f. und 433 f.), der sich (im Gegensatz z. B. zu Harnack) „um der Klarheit willen" doch dazu entschließt, einen immerhin vorwiegend *religiös* bestimmten Voluntarismus bei Augustin gelten zu lassen. Wenn diese Frage bis auf unsere Tage sowohl bejaht als verneint wird, so ist für diesen Widerspruch verantwortlich zu machen einerseits die Tatsache, daß die einen Beurteiler Augustins mehr auf seine Schilderung des unruhigen Lebens der unerlösten, unheiligen Seele, die anderen mehr auf seine Schilderung der frommen Ruhe des Herzens in Gott geachtet haben, anderseits aber der Umstand, daß die einen Forscher es überhaupt für möglich und erlaubt halten, bei Augustin einzelne Vermögen aus der menschlichen vita herauszuheben, was sicherlich nicht angeht, während andere sich der Tatsache bewußt bleiben, daß in Augustins Psychologie alles unlösbar mit allem zusammenhängt und von einem Primat irgend eines Vermögens oder einer psychologischen Funktion hier überhaupt nicht gesprochen werden kann! So bemerkt z. B. Seifert (im Handbuch der Philosophie von Bäumler und Schröter, Abtlg. III, E 49) sehr richtig, daß die Behauptung eines eigentlichen Willensprimates die Sprengung der auf dem Grundsatz des unum et aequalia aufgebauten, nach dem Urbild der Trinität geordneten triadischen Grundstruktur des Seelenlebens bedeuten würde. Wenn dies immer

Liebe bei ihm spielt, erst recht unter genauer Berücksichtigung der Trinitätsspekulation [5]. Hier entspricht dem christlich-theologischen Ternar Vater – Sohn – heiliger Geist ein „psychologischer" Ternar, der uns im Laufe von Augustins Entwicklung wieder in drei verschiedenen Termini entgegentritt, nämlich

als esse – scire – velle,
als mens – notitia – amor
und als memoria – intelligentia – voluntas (amor, dilectio).

Wie man sieht, handelt es sich hier um eine Dreiteilung, erstens in ein Sein (später geistiges Sein, mens, memoria), zweitens in einen intellektuellen Faktor und drittens in einen Faktor, der sowohl gefühlsmäßiger als willensmäßiger Art ist und daher in seiner Bezeichnung besonders schwankend ist: amor, dilectio, voluntas, velle. Hiezu kommt, daß, wie Vater, Sohn, hl. Geist als drei „Personen" untrennbar in der *einen* göttlichen Trinität vereinigt sind und sich in der theologischen Lehre wechselseitig aufeinander beziehen, so auch psychologisch jedes einzelne Ternarglied sich auf jedes andere bezieht: „Wir sind wie wir wissen, daß wir sind, und wir lieben dieses Sein und Wissen" [6]. Aber wie Aristoteles in der φιλαυτία (nur) die Freundschaft mit unserem vernünftig-

---

wieder vergessen wird, so ist daran Augustin selbst schuld, insofern er jenem triadischen Grundsatz nicht immer treu bleibt. Nicht nur spricht er gelegentlich von den Menschen als von voluntates, vielmehr sieht er in dem „Streben" (voluntas, velle) eine Art Grundkraft, die hie und da eine geradezu frappante Ähnlichkeit mit Schopenhauers Willen aufweist, freilich mit dem gewaltigen Unterschied, daß Schopenhauers Wille „blind", Augustins Wille hingegen der „stehende" Wille des Schöpfers ist:

„Wären wir nämlich", so sagt er einmal (Gottesstaat XI, 28. Bibl. d. Kirchenväter 16, 188 f.), „Tiere, so würden wir das Leben des Fleisches und was seiner Sinnesrichtung entspricht, lieben und hätten an diesem Gut unser Genügen und würden weiter, da es uns wohl wäre, nichts anderes suchen. Ebenso würden wir, wenn wir Bäume wären, zwar nicht durch eine von den Sinnen getragene Bewegung Liebe zu irgend etwas äußern können, aber wir würden eine Art Streben nach dem bekunden, was uns möglichst ertragreich und fruchtbar machen kann. Wären wir Steine, Wogen, Wind, Flamme oder etwas dergleichen, ganz ohne Empfindung und Leben, so würde uns doch eine Art von Streben nach der uns zukommenden Stelle und Einordnung nicht mangeln. Denn in den Bewegungen der Schwerkraft kommt gleichsam die Liebe der leblosen Körper zum Ausdruck, sei es, daß sie durch ihre Schwere nach abwärts oder durch ihre Leichtigkeit nach aufwärts trachten. Wie nämlich der Geist durch die Liebe, so wird der leblose Körper durch die Schwerkraft zu seinen Bewegungen veranlaßt". Oder ein andermal (Confess. XIII, 10): „Was die Schwerkraft oder das Gewicht (pondus) für den Körper ist, das ist die Liebe für den Menschen."

[5] Vgl. hiezu vor allem das erschöpfende Buch von Michael Schmaus, Die Psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus. 1927.

[6] De civ. Dei l. XI c. 26: „Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus."

geistigen Sein erblickt, so erblickt Augustinus in der Selbstliebe (nur) die Liebe zu unserem göttlich-geistigen Sein, zum mens „in uns".

Im Vordergrunde steht hier also der *Geist, mens,* was allein schon skeptisch machen muß gegenüber der Auffassung der Augustinischen Lehre als einer voluntaristischen. Selbsterkenntnis und Selbstliebe sind „immanente Funktionen" des Geistes. „Selbst" bedeutet hier also keineswegs das αὐτό im metaphysisch-ethischen Sinne, noch das eigentliche Selbst im existenziellen Sinne, noch auch sich-selbst im Sinne des Umgangs des Menschen mit sich selbst, sondern den theologisch-psychologischen Begriff Geist. Aus der Analyse dieses Begriffs, und nicht aus der anthropologischen Analyse, ergeben sich hier als weitere Momente der Trias das Erkennen (notitia) und das Lieben oder Wollen (amor). Und zwar beziehen sich zunächst die beiden letzteren auf den ersteren, auf den Geist, in dem wir also sowohl das Selbst der Selbsterkenntnis als auch das der Selbstliebe zu erblicken haben[7]: „Mens wird hier allgemein als Substanz des Geistes gefaßt, als Geist an sich und unterschieden von dem Wissen um sich und von der einheitlichen Zusammenfassung beider in der Liebe. Sehr scharf und präzis drückt Augustinus den Ternar aus, wenn er sagt: ‚Ein schwaches Bild der Trinität ist der Geist und sein Begriff, der sein Sprößling und das von ihm gezeugte Wort ist, und die Liebe als Drittes" (Schmaus a. a. O. 235). Ausgang ist also der Begriff des *Geistes* als eines *sich selbst liebenden:* „der Geist brennt in flammender Liebe zu sich". Dasselbe gilt natürlich auch von der Selbst*erkenntnis* des Geistes: Es gibt keine Spaltung des Geistes in Teile; der Geist als Ganzes ist Subjekt seines Wissens: „Was der Geist weiß, weiß der ganze Geist, wenn er auch das Objekt seines Wissens nicht in der Totalität seines Inhalts erfaßt. Wenn daher der Geist etwas von sich weiß, dann muß dies das ganze Geistessubjekt wissen. Der Geist weiß nun von sich, daß er weiß. Der wissende Geist ist so das Objekt der Erkenntnis. Wissend kann er aber nur sein in seiner Subjekttotalität. Wenn daher der wissende Geist Objekt wird, so ist der ganze Geist Objekt, nicht nur ein Teil. Daher weiß der ganze Geist als Subjekt den ganzen mit sich identischen Geist als Objekt" (a. a. O. 247). So sieht Augustinus „das Bild der Trinität in dem Ternar Geist, aktuelles Selbstbewußtsein und aktuelle Selbstliebe (a. a. O. 252). Das führt auch zu psychologisch

[7] Eine weitere, heilsgeschichtliche Bestimmung des Selbst der Selbstliebe, die aber mit dieser göttlich-„mentalen" durchaus in theologisch-psychologischer Übereinstimmung steht, werden wir weiter unten kennen lernen.

höchst fruchtbaren Anschauungen über das Selbstbewußtsein und die Selbsterkenntnis des Menschen: so wenig die göttlichen Personen Teile der einen Gottheit sind, so wenig spaltet sich im Selbstbewußtsein der eine Geist in zwei Teile, in einen erkennenden und einen erkannten, wobei erst die Addition dieser Teile den ganzen Geist ergäbe! Außerdem finden wir hier die besonders von Meister Eckhart zum Grundpfeiler seiner Erkenntnislehre gemachten Ansicht von der Gleichheit, Harmonie oder Entsprechung der dem erkennenden Geist gegenüberstehenden Objektivität und der sich auf sie beziehenden Subjektivität, sofern die letztere vollkommen sein soll (das hatte ja schon Plotin gelehrt!). In jeder wirklichen Erkenntnis wird das erkannte Objekt dem erkennenden Subjekt zum mindesten schon ähnlich, nimmt mit anderen Worten der von einem Objekt gebildete Begriff *teil* an dem Seinsgrad des Erkennenden [8]. Das alles sind Lehren, die gerade für das Problem der Selbsterkenntnis auch heute noch von größter Bedeutung sind und daher von niemandem außer acht gelassen werden dürfen und außer acht gelassen werden, der sich wirklich tiefgründig mit diesem Problem befaßt [9].

Schon jetzt leuchtet ein, daß Augustin einen prinzipiellen Unterschied zu machen vermag zwischen einem unmittelbaren Ichbewußtsein und reflektierter oder, wie wir sagen, diskursiver Selbsterkenntnis. Beim ersteren handelt es sich um das Ich als Einheitsgrund des gesamten seelischen Geschehens, im Gegensatz zum Nicht-Ich, beim letzteren um die *Inhalte* der Persönlichkeit [10]. Dabei anerkennt aber Augustin keineswegs ein rein rationales Wissen vom Ich, etwa im Sinne der von Kant „zermalmten" metaphysisch-rationalen Psychologie. Vielmehr sind beide Arten des Wissens vom Ich aufs engste aufeinander angewiesen nach dem Augustinischen Grundsatz, daß „etwas" (aliqua res) überhaupt nicht gewußt werden kann, wenn seine „Substanz" nicht gewußt wird. Das gilt, wie von der Selbsterkenntnis des Geistes überhaupt, auch vom individuellen Selbstbewußtsein, das seinen

---

[8] A. a. O. 253 f., aber auch schon 252: „Damit Gleichheit zwischen Erkenntnisprinzip und Erkenntnisobjekt herrschen kann, müssen beide auf derselben Seinsstufe stehen. Auf der gleichen Seinsstufe wie das erkennende Subjekt steht das erkannte Objekt dann, wenn der Geist sich selbst erkennt." Auf dieser Einsicht baut sich weiterhin Augustins Lehre vom Wort, der Wahrheit, dem Wissen und dem Gedächtnis auf.

[9] Vgl. z. B. Th. Litt, Die Selbsterkenntnis des Menschen, 1938, aber vor allem auch: Max Scheler, Die Idole der Selbsterkenntnis, Abh. u. Aufsätze II.

[10] Dieser Unterscheidung entspricht die unsrige zwischen Existenz oder Selbstsein und eigenweltlicher Selbsterkenntnis. Vgl. drittes Kapitel.

„Ausgangspunkt" in nichts anderem hat als im Geiste selbst. Und wiederum gilt von beiden, daß der Geist nur Aufschluß über sich selbst erlangt im Sichdenken. Aber mit denselben Worten wie Plotin verwirft Augustin, wie wir bereits hörten, die Ansicht, daß der Geist mit einem Teil von sich einen andern Teil von sich sieht; der Geist als ganzer ist ja Subjekt seines Wissens, „wenn er auch das Objekt seines Wissens nicht in der Totalität seines Inhaltes erfaßt". Schon Augustin gelangt daher zu einer Unterscheidung zwischen einem aktuellen („bewußten") und einem, wie Thomas von Aquino es als Erster genannt hat, *habituellen* („unbewußten") Wissen von sich selbst, in Augustins eigener Sprache zwischen *nosse* und cogitare (vgl. hiezu Schmaus a. a. O. 245–253). Auch diese Unterscheidung erweist sich heute noch als notwendig. Am deutlichsten finden wir sie, und zwar mit eingehender phänomenologischer Begründung, bei Max Scheler[11], sowie mit gnoseologischer und ontologischer Begründung bei Simon Frank[12].

Sofern Augustin immer das ganze Sein, nämlich das göttliche Sein, das Sein des absoluten Geistes und das Sein im Sinne der gegenständlichen Erfahrung im Auge behält, kommt schließlich das tiefste, geschlossenste und umfassendste „System" zustande, das die Geschichte der Psychologie kennt[13]. –

Was nun wieder die Liebe betrifft, so liebt sie also nicht nur das Sein (= mens, Geist) und die notitia, sondern auch sich selbst, sich selbst aber wiederum nicht ziel- oder steuerlos, sondern sie erhält Ziel sowohl als Steuer von dem *ordo amoris,* der Welt der „objektiven" Werte und ihrer Rangordnung[14]. „Quamquam et in hac vita virtus non est nisi diligere quod diligendum est", so lesen wir z. B. in dem 155. Brief: Wie auch in diesem Leben Tugend nichts anderes ist als Lieben was liebens*wert* ist. Der oberste Liebeswert aber ist Gott, weswegen jenes Schauen Gottes im Grunde

---

[11] Die Idole der Selbsterkenntnis a. a. O. 63 f., 118 f., 167 f.

[12] S. Frank unterscheidet zwischen innerem oder intuitiv erfaßbarem Ich und dem Ich als Erkenntnisobjekt.

[13] Über die ebenfalls bewundernswerte Psychologie des Thomas von Aquin stellen wir die augustinische deshalb, weil Thomas v. A. (und mit ihm die Neuscholastiker) „ein vom rational-diskursiven wesensmäßig verschiedenes intuitives Erkennen nicht annimmt und darum auch nur eine rationale Gotteserkenntnis gelten läßt". (Vgl. J. Hessen, Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart, 121.) Ohne die vom Neuplatonismus übernommene *intuitive* Form der Erkenntnis, wie sie jeder wahren *Liebe* eignet, kann dem ganzen Gang unserer Untersuchung entsprechend weder von einem „tiefen", noch von einem „umfassenden" psychologischen System gesprochen werden.

[14] Vgl. Scheler, Ordo amoris in dem 1. Bd. der nachgelassenen Schriften, 1933.

nichts anderes ist als ein Lieben, und wie das Erkennen seines Bildes durch die Rückkehr „in uns" nichts anderes als ein Lieben dieses Bildes. So hängen also Gottesliebe und wahre Selbstliebe auf engste zusammen. Diese Selbstliebe besteht nun aber nicht nur darin, daß wir nur unser Sein und unser Wissen lieben, sondern eben darin, daß wir auch die Liebe lieben. Erst so schließt sich ja der Kreis der seelischen Möglichkeiten. „Warum also", so frägt Augustin (Gottesstaat ebd. 188), „nehmen wir nicht auch in uns selbst eine Liebe zu jener Liebe wahr, kraft deren wir uns zu allem Guten, das wir lieben, hingezogen fühlen? Es gibt nämlich auch eine Liebe, die sich dem zuwendet, was nicht Gegenstand der Liebe sein soll, und diese Liebe haßt in sich, wer die liebt, die das Liebenswerte zum Gegenstand hat. Beide können sich ja in demselben Menschen vorfinden, und es ist ein Vorzug des Menschen, daß, während die eine, die ein gutes Leben bewirkt, zunimmt, die andere, die ein schlechtes Leben bewirkt, abnimmt, bis unser ganzes Leben vollkommen geheilt und zum Guten umgewandelt wird". So hängen also bei Augustin der wahre ordo amoris, Gottesliebe, wahre Selbstliebe und Heilsweg aufs engste zusammen.

Von der Gottesliebe aus verstehen wir nun auch die Nächstenliebe, den amor proximi, und von beiden fällt wieder neues Licht auf die Selbstliebe. Am prägnantesten finden wir diese Zusammenhänge in wörtlicher Anlehnung an die Schriften Augustins, dargestellt bei Schmaus[15]: „Wer Gott liebt, liebt auch seinen Nächsten, wie umgekehrt die Nächstenliebe die Liebe Gottes als der substanziellen Liebe involviert. Mit derselben Liebe lieben wir sonach Gott und den Nächsten. Doch lieben wir Gott um seiner selbst willen, den Nächsten um Gottes willen. Auch uns selbst lieben wir mit der gleichen Liebe. Auch die wahre Selbstliebe erfolgt um Gottes willen. Wer sich wahrhaft zu lieben versteht, der liebt Gott. Wer Gott nicht liebt, scheint sich eher zu hassen als zu lieben[16]. Nur wer Gott liebt, liebt sich in Wahrheit".

Man sieht, daß das Menschsein hier eine ethische Ordnung erfährt, die wieder unterbaut ist von der religiösen und philosophisch-

---

[15] A. a. O. 306. Hier auch Stellenangaben und die Originaltexte. Schmaus erwähnt hier die für die psychologische Erkenntnis grundlegende Tatsache, daß sich der Augustinische Begriff der *Beschauung* wesentlich von der griechischen θεωρία, die reine Verstandeserkenntnis bleibt, dadurch unterscheidet, „daß er die Liebe als ein wesentliches Element in die contemplatio einfügt".

[16] Hier stehen wir an der Wiege von Pascals „hassenswertem" Ich, dem „moi haïssable", und von Kierkegaards zu Tode „*verzweifeltem*" Selbst.

metaphysischen *Spekulation*[17]. Der *singulare* Modus des Menschseins, das Menschsein im Modus „des Einzelnen", wird hier trotzdem nicht verwischt, vielmehr erhält er hier, wie im Christentum überhaupt, gegenüber dem griechischen Modus der anthropologischen Singularität eine neue, vertiefte Bedeutung. „Der Einzelne" bestimmt sich hier nicht mehr vom *Logos* aus und damit in Abhebung vom κοινὸς κόσμος und in Zuwendung zum ἴδιος κόσμος der Leidenschaft und Träumerei (Heraklit, vgl. Heraklits Auffassung des Menschen, a. a. O.), nicht mehr vom *Mythos* aus durch praemundanes Wählen seines Schicksalsloses (Plato, vgl. das X. Buch des Staates [617]), nicht mehr von der *Gattung* aus (Aristoteles und Naturwissenschaft), auch nicht vom individuellen Sosein in Absetzung von einer Gruppe (Sophisten), nicht vom „Lustprinzip" (Epikur, Stirner, Freud), nicht von der „Weisheit" *(Stoa)*, auch nicht von der Idee der sittlichen Autonomie der Persönlichkeit (Kant) oder von der *Existenz* im modernen Sinne, sondern der Einzelne bestimmt sich hier vom christlich-*religiösen Heil* aus, das aber heißt *heils-geschichtlich* im christlichen Sinne. Diese Heilsgeschichte ist Geschichte durch die allen Menschen gemeinsame Abstammung von Adam und sie ist die geschichtliche *Aufgabe* oder *Geschichtlichung* im Sinne des Ergreifens des eigenen Seins in der Liebe, die, wie wir sahen, die Liebe zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst in durchsichtiger Ordnung und Einheit bedeutet.

Um noch deutlicher zu zeigen, wie sehr es sich hier um einen Begriff der Selbstliebe handelt, der nur da möglich ist, wo sein theologischer Unterbau, die Tradition der christlichen Heilsgeschichte, noch besteht, wollen wir diesen Begriff noch näher ins Auge fassen. Wir folgen dabei dem ausgezeichneten, in der Reihe von Jaspers' philosophischen Forschungen erschienenen Versuch einer philosophischen Interpretation des Liebesbegriffs bei Augustin von Hannah Arendt[18].

„Die Vorbedingung zu einem rechten Erfassen des Nächsten ist (bei Augustin) das rechte Erfassen seiner selbst. Nur wo ich mich der Wahrheit des eigenen Seins versichert habe, kann ich den Nächsten in seinem eigentlichen Sein, das also das creatum esse ist, lieben. Und sofern ich in mir nicht mich selbst liebe, den ich als

---

[17] Die Einfügung des Menschseins in die metaphysische Ordnung der Dinge gelingt Augustin durch die Herstellung einer Beziehung zwischen Sein, Erkennen und Lieben einerseits, esse, species, ordo anderseits (vgl. Schmaus, a. a. O. 233 f.).

[18] Der Liebesbegriff bei Augustin, No. 9 der Phil. Forschungen. 1929.

einen der Welt Verhafteten schuf, liebe ich den Anderen nicht in seinem konkret weltlichen Begegnen, sondern liebe in ihm sein creatum esse. Ich liebe nicht einfach ihn, sondern etwas in ihm, das gerade, was er selber von sich her nicht ist. . . . Damit ist nicht nur die Isoliertheit des Liebenden gewahrt, der auch vom Nächsten nur angegangen wird, sofern er in ihm Gott liebt, sondern die Liebe selber hat für den Anderen nur den Sinn, ihn in diese Isoliertheit – coram Deo – zu rufen. Der Liebende macht den Geliebten zu einem *aequalis* sibi, und liebt in ihm diese Aequalität, gleich, ob jener sie versteht oder nicht. Die selbstverleugnende Liebe verleugnet also den Anderen wie sich selbst, aber sie *vergißt* ihn nicht. Dem Verleugnen entspricht das volo ut sis und das rapere ad Deum. Sie verleugnet ihn, um zu seinem eigentlichen Sein vorzustoßen, so wie sie auf der Suche nach sich selbst sich selbst verleugnete" [19]. „Die dilectio proximi ist also die konkrete Verwirklichung des Rückbezugs über die Welt hinaus, und in eins damit stößt sie den Anderen aus der Welt, in der er den Sinn seines Seins sieht. Entsprechend dem Sinn von Sein = Ewig-sein liebt sie den Anderen nicht als *moriturus,* sondern das in ihm, was *ewig* ist, sein eigenstes von-wo-aus [20]. . . . In diesem Festgemachtwerden hat das Geliebte seinen ursprünglichen Sinn. Der Liebende greift über den Geliebten zu Gott, in dem allein seine Existenz und zugleich seine Liebe ihren Sinn hat. Der Tod ist für die dilectio proximi ohne Bedeutung, denn der Tod, der ihn aus der Welt herausnimmt, tut nur das, was sie von sich aus in der Liebe zu dem Sein, das in ihm als sein Ursprung lebendig ist, ohnehin getan hat [21]. Der Tod ist ferner irrelevant für diese Liebe, weil jeder Geliebte nur *Anlaß* ist für die Liebe zu Gott. An jedem einzelnen Menschen wird derselbe Ursprung geliebt, jeder Einzelne ist diesem identischen Ursprung gegenüber nichtig. So kann der Christ alle Menschen lieben, weil jeder nur ein Anlaß ist, und dieser Anlaß kann jeder sein. Die Stärke der Liebe bewährt sich gerade darin, auch den Feind, auch den Sünder

---

[19] 70 f. Daselbst auch die Stellenangaben. – Hier wird übrigens ersichtlich, daß und inwiefern man die vorausspringende Fürsorge Heideggers als eine säkularisierte christliche Nächstenliebe bezeichnen könnte.

[20] Es braucht kaum hervorgehoben zu werden, daß dieser christliche Ewigkeitsbegriff schon eine theologisch-dogmatische Auslegung und Fixierung des phänomenalen Ewigkeitsgehalts des Augenblicks der Liebe ist.

[21] Wir sehen also, daß auch das christliche Phänomen des Todes für die (christliche) Liebe keine neue oder besondere „Aufgabe" bedeutet. Wie verschieden ist aber der Sinn *dieser* Aufgabe von dem der „erotischen" Liebe gegenüber dem „erotischen" Phänomen des Todes! Hier „diesseitige" Vertiefung der Einsamkeit in der Zweisamkeit, dort „jenseitiges" „Hinausgreifen" über den Geliebten zu Gott.

in der Liebe nur als Anlaß zu verstehen. In dieser dilectio proximi wird eigentlich nicht der Nächste geliebt, sondern die *Liebe selbst*" (a. a. O. 71 f.). „In der Gemeinschaft mit Christus, die als corpus verstanden alle Einzelnen als Glieder in sich enthält, leidet jedes Glied mit dem anderen mit. Hier findet sich die äußerste Überspitzung des Gedankens von dem allen gemeinsamen Sein. Über dieser Gemeinsamkeit ist der Einzelne völlig vergessen, er ist nur noch Glied und hat sein Sein nur in dem Zusammenhang aller Glieder in Christus. Das diligere invicem wird zu einem diligere seipsum, da das Sein des eigenen Selbst identifiziert wird mit dem Sein Christi, mit dem Sein des corpus, an dem es als Glied seinen Teil hat" (a. a. O. 86. Auch hiezu vgl. Pascal, unten p. 419 f.). „Die pure Zugehörigkeit zum genus humanum ist nicht mehr das Ausschlaggebende. Gerade der Tod kann für den Guten die Erlösung bedeuten, derselbe Tod, der vor Christus der nicht abzuwendende Fluch und das stete Elend des ganzen Lebens gewesen war. Damit ist die Zugehörigkeit der Menschen zueinander nicht mehr generatione bestimmt, sondern *imitatione*. Durch diese imitatio kann ein jeder für den Nächsten der Anstoß zur Rettung werden. Ihr liegt das diligere invicem zugrunde, das niemals Liebe in unserem Sinn bedeutet, die gerade unmöglich geworden ist in der Abgelöstheit von der Welt, denn ihr fehlt das Moment der Wahl: der ‚Geliebte' wird nicht gewählt, sondern er ist als der in der gleichen Lage Befindliche vor jeder Wahl immer schon vorgegeben. Die dilectio bezieht sich im gleichen Sinne auf alle Menschen in der civitas Dei, wie das Aufeinanderangewiesensein der civitas terrena sich auf alle Menschen gleichmäßig erstreckte" (a. a. O. 88).

Zum Einzelnen hat der Gläubige hier also nur liebenden Bezug, insofern als er vom Heil aus bestimmt ist oder, wie unsere Interpretin sagt, „als in ihm die Gnade Gottes wirksam werden kann. Der Nächste ist nie um seiner selbst willen geliebt, sondern um der gratia Dei willen. Diese Indirektheit, die der dilectio eigen ist, hebt in einem noch radikaleren Sinne die Selbstverständlichkeit des Miteinander auf. Sie läßt jenen Bezug zu einem bloßen Durchgang werden für die direkte Beziehung zu Gott selbst. Nicht der Andere als solcher kann erretten, sondern nur, weil in ihm die Gnade Gottes wirksam wird. Die dilectio proximi, das diligere invicem ist nur deshalb geboten, weil es zugleich die dilectio Christi ist. Diese Indirektheit zersprengt das Miteinander wieder, weil sie es zu einem vorläufigen macht" (a. a. O. 89).

Man sieht ohne weiteres, wie weit dieser christliche Liebesbegriff von unserem anthropologischen entfernt ist! Dort ist Liebe religiös-

ethisches *Gebot* und *imitatio*, hier begnadete *Seinsfülle* und *imaginatio* (Wesenseinbildung); dort wird die Liebe geliebt, hier Du; dort ist die Liebe Gott, hier ist sie reiner Überschwung, dort richtet sie sich auf Gott, während der Einzelne, sowohl der Andere, als Ich selbst, nur *Anlaß* oder Durchbruchstellen sind, hier kommt es überhaupt nicht zum Begriff des Einzelnen, sondern ruhen „Ich und Du" in dem *Seinsgrund als unserem*, in der „unproblematischen" Seinsgnade oder Seinsfülle.

Während für uns „der Mensch" ein Problem ist, dessen Lösung im *Transzendieren* zu suchen ist, ist bei Augustin der Mensch ein Problem, „das seine vollständige Lösung erst im *Transzendenten* findet"; während für uns das Menschsein nur zu verstehen ist „in Funktion" zum „Dasein", nämlich als *Über*-die-*Welt*-hinaus-sein im In-der-Welt-sein, wird bei Augustin der irdische Mensch immer nur in Funktion zu dem himmlischen verstanden, wie umgekehrt der himmlische Mensch den irdischen voraussetzt [22]. Das war ja gerade das grundsätzlich Neue oder „Moderne" an der augustinischen Lehre gegenüber dem Neuplatonismus; denn während das Grundproblem Plotins noch die Frage nach der Möglichkeit der Ableitung der *Welt* aus *Gott* war – hinter welcher Frage diejenige nach dem Menschen und seinem Verhältnis zu Gott als eine Sonderfrage zurücktrat – ist bei dem „ersten modernen Menschen" [23], bei Augustinus, nicht mehr der *Kosmos*, sondern der *Mensch* das Hauptproblem. Insofern das Problem Mensch aber doch auch noch gesehen wird von dem Gesichtspunkt einer harmonischen Ordnung der Welt aus, und diese Welt wiederum unter dem Gesichtspunkt eines durch die göttliche Providenz geordneten und geleiteten „Kausalsystems" – in welcher Betrachtungsweise nicht nur neuplatonische, sondern auch stoische Lehren (vgl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengesch. II³, 420 ff.) fortwirken –, wird es verständlich, daß der „erste moderne Mensch" zugleich auch als der „letzte große antike Mensch" bezeichnet werden kann (Seeberg, a. a. O. 397).

Augustins Anthropologie ist also sowohl *kosmo*-logisch als *theo*-logisch bestimmt; das Problem Mensch wird hier gestellt und gelöst im Hinblick auf *eine* Welt und *einen* Gott; noch besteht hier

---

[22] Vgl. Groethuysen, Handbuch der Philosophie, III. Abt. A 93. Auf dessen Darstellung der augustinischen Lebens- und Heilsauffassung (S. 81–99) sei besonders verwiesen. Vgl. im übrigen zu der wechselseitigen Funktion von irdischem und himmlischem Menschen wieder Leopold Ziegler, Überlieferung: Der ewige Mensch.

[23] So Harnack, Siebeck und Sell; vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, III⁴, 106.

die Einheit einer von Gott gefügten Ordnung, die alle Menschen gleichermaßen umfaßt und regiert. Infolge des selbstverständlichen Festhaltens an diesem spätantiken Grundgedanken vermag Augustins „Modernität" sich zwar noch über das ganze Mittelalter bis zur Spätscholastik zu erstrecken; dann aber bricht sich die geistige Woge wieder an einer granitenen Gestalt, und die von ihr getragene *eine* Welt zerschellt in eine Unzahl von „Um-welten": diese Gestalt, mit der die *eigentliche Neuzeit* anbricht, ist Descartes. Der Mensch lebt nun zwar noch mit Gott, aber ohne die *eine* Welt Augustins und der Antike. Und schließlich lebt er auch ohne einen Gott, der ihm seine Stelle im Ganzen seines Gesamtplanes zuweist und ihn, als sein allmächtiger und gnädiger Herr, in allen seinen Regungen regiert und lenkt („Gubernare" lautet der Ausdruck bei Augustin): jetzt ist es der Mensch selbst, welcher der zur „Natur" modifizierten und eingeschränkten Welt „die Gesetze vorschreibt" (Kant). „Welt ist die Einheit einer Ordnung; wenn aber im Menschen alle Ordnung ruht, wie es Kant ausgesprochen hat, so gibt es keine Welt mehr, sondern als letzte Konsequenz so viele Umwelten als es Menschen gibt" (vgl. Landsberg, Die Welt des Mittelalters und wir, 3. Aufl., 116, 1925).

Das ist eine Konsequenz, die schon in Leibnizens Lehre von der Fensterlosigkeit der Monaden enthalten war, und die später Hegel in die Formulierung zusammenfaßte, daß „die Individualität ist, was ihre Welt als die ihre ist." „Einsam gesperrt in seine Umwelt", so drückt es Landsberg ganz im Sinne Schelers aus, „lebt der Mensch der Neuzeit sein trauriges Leben ab, ohne eine Welt und einen Gott".

In dem letzten großen antiken und ersten modernen Menschen durchdringen sich stoischer Ordogedanke, neuplatonische Metaphysik und Heilslehre [24], „verdrängter" Manichäismus, biblische Schöpfungsgeschichte, paulinisches und johannëisches Christentum, römischer Willens- und Lebenspositivismus, sowie ein leidenschaftlicher „Lebensdrang" von wahrhaft gigantischer Kraft in wunder-

---

[24] Über den Einfluß des Neuplatonismus auf Augustin sind die Ansichten auch heute noch sehr verschieden, wie schon ein Vergleich zwischen Seeberg (a. a. O.) und Reitzenstein (Augustin als antiker und als mittelalterlicher Mensch. Vorträge der Bibl. Warburg 1922/23 I) zu zeigen vermag. Während Seeberg diesen Einfluß, wie wir glauben mit Recht, sehr hoch einschätzt, insbesondere hinsichtlich der „Hinzufügung" des pantheistischen Gottes*begriffs* zu theistischen Gottes*empfindung* (S. 406 ff., 415, 422 f., 428 [1]) räumt Reitzenstein dem „verdrängten" Manichäismus einerseits, hellenistischen Anregungen aus Cicero anderseits gegenüber dem Neuplatonismus eine besonders große Rolle ein (vgl. 40 ff., 47 und Anm. 29).

barer Weise. Die grandiose, aber rein spekulative Lehre von dem Grundverhältnis zwischen menschlicher Einzelseele, Weltseele und Gott – als dem metaphysisch-mystischen Urgrund der Welt – verbindet sich hier mit der genialen religiösen *Erfahrung* des Christen und deren begrifflicher Deutung und Verarbeitung gemäß dem christlichen Dogma von der göttlichen Trinität. Gott ist jetzt nicht mehr ein abstraktes Sein, eine absolute Substanz, sondern darüber hinaus ein persönlicher Schöpfer- und Liebeswille, eine über-persönliche Trinität, eine triadisch bestimmte über-persönliche Einheit, Deus *meus, mein* Herr. Damit verändert sich auch das Grundverhältnis des Menschen zu Gott von Grund auf. Es beruht jetzt nicht mehr auf dem orientalisch-mystischen Gedanken der Emanation, sondern auf einem der Idee des Johannes-Evangeliums entsprechenden persönlichen Schöpfertum, und es gipfelt jetzt nicht mehr in der ekstatischen Seligkeit einer „alle Selbstsucht vernichtenden", „den ganzen Menschen in die überweltliche Wesenheit hebenden" mystisch-ästhetischen Kontemplation, die, wie alle griechische θεωρία, reine Vernunfterkenntnis bleibt, sondern in einem unmittelbaren, d. h. ohne den Umweg über „die Welt" sich vollziehenden, religiösen Ich-Du-Verhältnis [25]. In diesem Ich-Du-Verhältnis geht die ganze menschliche Existenz auf, insofern der Erinnerung und der Schauung, dem Denken und dem Erkennen Liebe und Verantwortlichkeit, Erlösungs- und Vollendungswille *vorausgehen*. Nur auf Grund eines völligen *Lebens* und *Sichbewegens* auf Gott hin ist ein *Sein* in Gott, ist das *adhaerere deo* möglich. Seele und Mensch treten sich hier nicht mehr „gegenüber", sondern sind eins geworden „gegenüber" *Gott;* der Logos der Psyche, und zwar der rein erkennende, erweitert und vertieft sich hier also zu einem (Theo-) Logos des Anthropos. *Alle* Dimensionen, in denen überhaupt das Menschsein sich bewegt, werden jetzt erschlossen, und zwar nicht nur im „theoretischen" Hin*blick,* sondern im gesamten Hin*leben* auf Gott [26].

---

[25] Vgl. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 10. Aufl., 218 und Seeberg, a. a. O. 422: „Aus der pantheistischen Notwendigkeit des Weltgeschehens wurde die von Gottes Willen gesetzte Ordnung, der Hang zum ästhetischen Genuß des Absoluten vertiefte sich zur Forderung des ethischen Gehorsams gegen den Guten."

[26] Sehr gut drückt dies Groethuysen (a. a. O. A 97) aus: „Der Mensch als Mensch, der ganze Mensch ist ins Transzendente gesteigert, nicht etwa bloß seine Seele oder sein Geist. Der Mensch soll erlöst werden, nicht der Denker. Nicht etwa bloß das Denken, das Erkennen, das Schauen, sondern das Leben selbst, wie es sich in den Erlebnissen eines jeden darstellt, soll zur Vollendung gelangen." – In diesem Zusammenhang ist auch eine Bemerkung von Harnack (a. a. O., 104, Anm. 3) wichtig: „Bei den Neuplatonikern war die psychologische Methode noch sehr unsicher, und das hängt u. a. mit ihrem Poly-

Wo die Verwirklichung des Daseinssinnes nicht mehr in der Beziehung auf Gott hin möglich ist, da erfährt das Menschsein eine ungeheure Verarmung, eine enorme Verkürzung in seinen Ansprüchen, ja Schrumpfung in seinem Sein. Das Problem Mensch verlangt jetzt eine neue Lösung. Ist sie nicht mehr zu suchen „im Transzendenten" oder Ewigen, so muß sie gesucht werden im Zeitlichen oder Endlichen, in Sein und Zeit, im In-der-Welt-sein also. Aber darin allein geht die „Rechnung" nicht auf. Es bleibt ein „Rest", der sich in die Endlichkeit nicht fügt, die *Sehnsucht* über die „weltliche" Endlichkeit des Daseins hinaus nach Einigung mit dem unendlichen und ewigen Sein. Sie ist, wir wissen es, nur möglich als *Widerspruch* gegen die Endlichkeit. Der Name dieser Sehnsucht lautet auch heute noch: *Liebe*.

2. Die Selbstliebe in der Nachfolge Augustins.

Von Augustin wird das Menschsein verstanden und bestimmt als Sein-in-und-mit-Gott, als Sein-in-der-Welt (der Dinge sowohl als der Werte) und als Sein-mit-Seinesgleichen. Und weiterhin wird dieses (Mensch-)Sein erkannt als ein *Werden*, und zwar als ein solches, in welchem natürliches und geschichtliches Sein, „Lebensdrang" oder „Trieb" und Reifung oder Vollendung geschaut werden in ihrer Hinbewegung auf den dreieinigen Gott der Liebe. In dieser Hinbewegung zu Gott vollzieht sich die Umwandlung des irdischen in den ewigen oder himmlischen Menschen. Das wissenschaftliche Ergebnis dieser auf dem Boden theologischer Menschenauffassung durchgeführten psychologischen Analysen ist auch, ja gerade für uns Heutige erstaunlich. Es wäre falsch, zu sagen, daß Augustins psychologische Erkenntnisse *trotz* seines beständigen Schauens auf die göttliche Trinität erzielt worden sind; vielmehr ist es gerade der Gedanke dieser Trinität, der seine psychologischen Analysen befruchtet und vertieft, und der ihn Phänomene sehen und beschreiben läßt – man denke außer an seine Liebesauffassung nur an seine Lehren vom Geist, von der Erkenntnis und vom Gedächtnis, von der Zeit, der „Intentionalität", der Sinneswahrnehmung –, die ihm ohne den beständigen Blick auf das Verhältnis der drei theologischen Personen innerhalb der Trinität verborgen geblieben wären. All das konnte und durfte hier nicht näher er-

---

theismus zusammen. Es ist leicht zu zeigen, daß Augustin so viel weiter als sie in der Psychologie gekommen ist, weil er Monotheist war. Eine Untersuchung über die Bedeutung des Monotheismus für die Psychologie fehlt meines Wissens leider noch immer."

örtert werden, ohne den Gang unserer Untersuchung allzu sehr zu stören. Augustins psychologisches Genie ist so gewaltig, daß, wo immer augustinischer Geist in der Folgezeit spürbar ist – im frühen Mittelalter etwa bei den *Victorinern*, im späteren bei Meister Eckhart, zu Beginn der Neuzeit bei Jakob Böhme, sodann bei Pascal oder Malebranche, im 18. Jahrhundert bei Hamann, im 19. bei Fr. v. Baader, in neuester Zeit bei Scheler – wir überall, ganz abgesehen von der Fülle neuer psychologischer Erkenntnisse, den Geist der Psychologie selber am Werk zu sehen vermeinen. Wir müssen daher wenigstens noch einen flüchtigen Blick werfen auf die Art und Weise, wie sich unser Spezialthema, die Selbstliebe – die aber vom Thema der Liebe überhaupt hier nirgends zu trennen ist – in der Nachfolge Augustins gestaltet hat. –

Augustin unterschied an der Liebe selbst drei Momente: Amans et quod amatur et amor (De trin. l. VIII c. 10), also, wie wir heute sagen würden, das Subjekt der Liebe, das Objekt, auf das sich die Liebe richtet, und den Akt des Liebens. Er sah aber ein, daß sich diese Trias bei der Selbstliebe auf eine Dyas reduziert, da Subjekt und Objekt der Liebe hier identisch zu sein scheinen; denn die Verschiedenheit der Ausdrucksweise „er liebt sich" und „er wird von sich geliebt" sei nur eine grammatisch-logische, aber keine sachliche [1]. Da es die Selbstliebe ist, die im Mittelpunkt von Augustins Trinitätsspekulation mit dem Begriff Liebe liegt, ja ihm den tiefsten Blick in das Wesen der göttlichen Trinität erschließt, so mußte sich ihm aus der Diskrepanz zwischen der Dyas der Selbstliebe und der göttlichen *Drei*einigkeit eine große Schwierigkeit ergeben. Diese Schwierigkeit hat er zwar weniger gelöst als erhellt durch die theologisch-psychologische Analyse der mens, des Geistes, und seiner Beziehung zur Liebe, gipfelnd in dem Satze: mens se ipsam amat. Daß *der Geist* sich selbst liebt, und daß man *nichts lieben kann, was man nicht kennt,* mit andern Worten, daß *der Liebe die Kenntnis vorausgehen müsse* [2], das sind, wie immer man

---

[1] De trin. l IX c. 2. Vgl. Schmaus a. a. O. § 20, S. 225 ff. und Gilson a. a. O. 285.

[2] Im Gegensatz zu Schmaus (a. a. O. 378 ff.) sagen wir hier *Kenntnis* statt *Erkenntnis.* Wenn Goethe hinwiederum erklärt, „man kennt nur, was man liebt", so müssen wir statt dessen sagen: man *er*kennt nur, was man liebt. Daß die Kenntnis der Liebe „vorausgehen" muß, diese Tatsache fand ihre Anerkennung in unserer Feststellung, daß Ich Dich *in der Welt* antreffen muß, um Dir liebend *begegnen* zu können. Daß Ich Dich aber nur erkennen kann, insofern Ich Dich *liebe*, mit andern Worten, daß Liebe und (psychologische) *Er*kenntnis unlöslich auf einander angewiesen sind, das zu zeigen wird Aufgabe des zweiten Teils dieser Schrift sein.

sich dazu stellen mag, Sätze von allergrößter Bedeutung für die Einsicht in Wesen und Arten der Erkenntnis überhaupt und der Selbsterkenntnis, des nosce te ipsum, im Speziellen. Doch das interessiert uns hier noch nicht. Jedoch erleichtert es das Verständnis des Sinnes und der Methode augustinischer Theopsychologie, wenn wir sehen, wie die erwähnte Schwierigkeit Augustins hinsichtlich der menschlich-göttlichen Selbstliebe die theologische Spekulation und psychologische Analyse weitertrieb. Wir beschränken uns hierbei auf Richard von St. Victor.

Während Augustin, wie Reinhold Seeberg, dem wir hier folgen (a. a. O. 4. Aufl. III, 408 ff.), den Begriff der Liebe zum Verständnis der Trinität nur deswegen heranzog, um aus dem Begriff Gottes als der summa caritas die *Denkbarkeit* der drei Personen in der göttlichen Einheit zu erweisen, glaubt Richard, daß aus dem Begriff der Liebe *notwendig* eine Mehrheit von Personen abgeleitet werden müsse. Er geht dabei davon aus, daß der Liebende einer Person bedarf, auf die er seine Liebe richten kann und daß er sich darnach sehnt, von dem Geliebten wiedergeliebt zu werden. Das gilt für den Gläubigen aber auch „notwendig" von Gott-Vater und Gott-Sohn. Aus dieser Dyas der Liebesgemeinschaft findet Richard nun den Weg zur „Notwendigkeit" der dritten Person, und damit zur Trias von Vater, Sohn und Heiligem Geist, auf dem „Umweg" über die *psychologische* Beobachtung, daß der Liebende wie der Geliebte wollen, daß der andere Teil auch von Anderen mit höchster Liebe geliebt werde: „Also bedarf sowohl der Vater eines Genossen seiner Liebe zum Sohn wie umgekehrt dieser Jemanden braucht, der mit ihm den Vater liebt". Dieses sei die Art der höchsten Liebe [3], also auch der göttlichen.

Nicht daß die Liebe nur als die Richtung einer Person auf eine andere gedacht ist, wobei keine Person Mittel der andern werden kann, ist für uns hier von Interesse, sondern daß sie in der Weise der *freundschaftlichen Gemeinschaft* bestimmt ist, also prinzipiell und in eigenartiger Weise über die Dualität hinausgeht. So wenig dieser Lösungsversuch [4] des Problems von Liebe und Gemeinschaft

[3] Man sieht hier sehr gut, wie nicht nur die „psychologische Beobachtung" die theologische Spekulation befruchtet, sondern auch umgekehrt die letztere die erstere nicht nur schärft, sondern auch „beeinflußt"!

[4] Wenn wir gerade hier von einem Schulbeispiel scholastischer Spitzfindigkeit zu sprechen geneigt sind, so dürfen wir an solche Lösungsversuche doch nicht nur mit dem Maßstab der Logik herangehen, sondern müssen bedenken, daß „hinter" solcher logischen Spitzfindigkeit eine liebeglühende Seele steht, die das Problem überhaupt nicht im Sinne der Logik denkt, sondern in dem des Seelenheils durchlebt.

uns heute noch etwas zu sagen vermag, so sehr haben wir doch Anlaß, das Problem selber immer im Auge zu behalten. Handelte es sich hier nicht um einen christlichen Liebesmystiker, so müßten wir sagen, das „Bedürfen" oder „Brauchen" eines Genossen des Liebens gehöre überhaupt nicht zum phänomenalen Bestand der Liebe, sondern zu dem der „Sorge um die Liebe". Während dies aber nicht der Fall ist, wo es sich um die christliche Liebe handelt, für die auch „der Dritte" als „Bruder in Christo" oder „Gotteskind" ein Du ist, bleibt die Liebe im Sinne einer säkularisierten Anthropologie auf den dualen Modus des Mensch-seins beschränkt und kommt dem Dritten in ihrem phänomenalen Bestand nur eine hievon abgeleitete Bedeutung zu. Soweit es sich hier nicht etwa um bloße Sorge handelt, wofür Kandaules (bei Herodot [I, 8–12] und in Hebbels „Gyges und sein Ring") einen extremen Fall darstellt, ist der Dritte, um mit René Le Senne (vgl. Le lien humain. Revue philos. II, 5, p. 80 f.) zu sprechen, ein „toi éventuel" im Sinne der „imagination émotionnelle", vorausgesetzt, daß wir diesen Ausdruck nicht psychologisch, sondern im Sinne der transzendentalen Einbildungskraft der Liebe meinen. Nur *in Dir* vermögen Du und Duheit überhaupt zusammenzufallen. In „jedem Anderen" fallen sie „auseinander", insofern Ich auch in Ihm zwar Duheit „erschaue" oder „erlebe", sie aber nicht im vollen phänomenalen Sinne der Begegnung zu „erfüllen" vermag. –

Was nun Meister Eckhart betrifft, so ist er als Dominikaner zwar stark vom Heiligen Thomas beeinflußt, steht aber Augustin in seinem persönlichen religiösen Erleben doch äußerst nahe. Schon Augustin hatte „Sichlieben" definiert als „sich gegenwärtig sein wollen, um sich zu genießen" (Schmaus, a. a. O. 228), wobei dieser Selbstgenuß als ein religiös-geistiger Akt, das Sich des Genießens als gläubige Seele und Ebenbild Gottes gedacht werden muß, ähnlich wie der Selbstgenuß bei Aristoteles als intellektuell-geistiger Akt und das Selbst des Genießens als vernünftiger Seelenanteil und „Ebenbild" des Logos aufzufassen ist. Wie das Sich-gegenwärtig-sein bei Aristoteles bedeutet ein dialogisierend-*denkendes* Sein mit und bei den Ausgeburten des Logos, den geistigen Gegenständen oder Gedanken, so bedeutet bei Augustin das Sich-gegenwärtig-sein ein dialogisierend-*liebendes* Sein mit und bei den „Gedanken" an Gott. Und wie Aristoteles als Grieche in diesem Denken die „Brücke" sehen mußte, um von sich selbst weg und über sich hinauszukommen zum *Sein*, erklärend, daß die (wahrnehmende, denkende, erkennende) Seele

gewissermaßen „das Seiende", *alles* Seiende, *ist* [5], so mußte Augustin als gläubiger Christ in der Gottesliebe die Brücke sehen, um von sich selbst weg und über sich hinauszukommen zu Gott. Wie die aristotelische ψυχή „das Seiende" gewissermaßen nur sein kann auf Grund einer wahrnehmend-erkennenden Übereinstimmung mit dem Gegenstand oder Ding (vgl. auch die anima 3, II, 425 b bis 427 a), so kann die christliche Seele nur „in Gott" sein auf Grund einer liebend-erkennenden Übereinstimmung mit Gott: „Liebe Ihn, und Er wohnt in Dir", sagt Augustin (Serm. 21, 2), oder, wie Eckhart selber ihn zitiert (nach de trin. 1. XIV, c. 12): „Gott in Gedanken, in Erinnerung, im Gemüte haben, Ihn verstehen und lieben, ist gleichbedeutend mit: bei Ihm sein und in Ihm sein; nicht an Ihn denken, nicht Ihn lieben, heißt: nicht in Ihm sein" [6] Und er fügt hinzu: „Das gilt ganz allgemein von Gegenständen unseres Denkens, unserer geistigen Erinnerung: wir sind in ihnen, und sie sind in uns. Denn was ist so im Menchen, als was er gegenwärtig denkt und sinnt? Und umgekehrt: wo ist der Mensch so wahrhaft wie in dem, was er liebt? So sind Subjekt und Objekt im Erkennen, sind Liebendes und Geliebtes eins. Dem Denken folgt naturgemäß die Liebe. Wer also Gott sucht, wer an Ihn denkt und Ihn liebt, der ist bei Gott und ist in Gott und Gott in ihm" [7].

Das alles setzt also jenen griechisch-christlichen Gedanken voraus, daß die Seele *wird*, was sie – erkennend oder liebend oder beides zugleich – „in sich" *hat:* „Es ist im Geistigen ein eigentümliches Gesetz: Was du in deinem Sinnen und Gedenken hast im geistigen Erkenntnisakt, mit dem bist du auch eins und wirst gleichsam verwandelt in sein gleiches Bild. Wo immer deshalb Gott gesucht wird mit dem Geist und im Gemüte, da wird Gott gefunden" (a. a. O. 88). Sich-lieben im Sinne des Sich-gegenwärtig-sein-wollens, um sich zu genießen, bedeutet auf Grund dieses „Gesetzes" für den augustinischen Christen also tatsächlich: sich in das Eben-Bild Gottes verwandeln und als solches Bild-in-Gott sein.

Zweierlei resultiert daraus: einmal, daß das Bild Gottes, die Seele, unermeßlich groß und tief, zum andern, daß sie unaussprech-

---

[5] Vgl. den von Thomas sowohl als von Eckhart viel zitierten Satz (de anima 3, VIII (431 b): ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα.

[6] Ich zitiere nach der ausgezeichneten Schrift von Otto Karrer: Meister Eckhart. Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen 1923, S. 89.

[7] Vgl. auch die Augustinus-Zitate S. 90: „Wo die Seele liebt, da ist sie mehr, als wo sie das Leben gibt." Denn: „Wo sie liebt, da ist sie – und was sie liebt, das ist sie."

lich ist. War die Größe der Seele von Aristoteles insofern als unermeßlich bestimmt, als sie das Seiende insgesamt ist, und war ihre Tiefe von Heraklit als unermeßlich bestimmt, insofern ihr Logos unergründlich ist [8], so beruht ihre Unermeßlichkeit im Christentum darauf, daß nur Gott sie „auszufüllen" vermag: „Und wenn man fragt, wie groß die Seele sei, so soll man wissen, daß Himmel und Erde nicht auszufüllen vermögen ihre Größe, sondern nur Gott selbst, den ‚die Himmel aller Himmel nicht zu fassen vermögen'. Gottes Haus ist die Seele. Daraus erhellt ihre wunderbare Hoheit und ihre besondere Würde. Gottes Haus ist sie, weil sie Gott fassen kann, und sie faßt Gott, weil sie Gottes Bild ist" (a. a. O. 89).

Aus demselben Grunde ist die Seele auch unaussprechlich: „Die Seele ist so unaussprechlich, wie Gott unaussprechlich ist" (a. a. O. 90). Der Gott Eckharts ist aber nicht nur unaussprechlich, sondern er spricht auch nicht, er ist Schweigen. (Dasselbe gilt auch vom „Wort Gottes", dem eigentlichen Verbum Augustins.) Wie der hl. Thomas das *Wesen* der Seele und die in ihr wurzelnden *Kräfte* unterscheidet, so Eckhart: „Alles, was die Seele wirkt, das wirkt sie vermittels ihrer Kräfte. Was sie versteht, versteht sie mit der Vernunft; wenn sie behält, behält sie mit dem Gedächtnis; soll sie lieben, so tut sie es mit dem Willen. Also mit ihren Kräften wirkt sie, nicht mit dem Wesen. All ihre Tätigkeit haftet an einer vermittelnden Kraft. Aber im Wesen selbst, da ist keine Tätigkeit. Die Kräfte, mit denen sie wirkt, fließen wohl aus dem Grunde ihres Wesens; aber im Grunde, da ist Schweigen, da ist Ruhe allein – da gehet Gott in die Seele" [9].

Aber ebensowenig wie Augustin huldigt Meister Eckhart einem weltflüchtigen Quietismus: „Eins von beiden: entweder wir nehmen Gott und lernen Ihn finden in allem Tun – oder wir müßten uns alles Tuns und aller Werke enthalten. Da nun das letztere nicht möglich ist in diesem Leben, dieweil der Menschen Werke viele sind, darum lerne der Mensch seinen Gott haben in allem und ungehindert bleiben im Gemüt an allen Orten und bei allem Tun. Traun, hiezu gehört Fleiß und Liebe und ein eifriges Achten auf sein Inneres und ein helles, wackeres Bewußtsein, wor-

---

[8] Vgl. frg. 4 (Diels): „Der Seele Grenzen kannst Du nicht ausfinden, und ob Du jegliche Straße abschrittest, so tiefen Grund (λόγον) hat sie."

[9] A. a. O. 91. Wie man sieht, folgt Eckhart hier dem augustinischen Ternar Gedächtnis, Vernunft, Wille (memoria, intelligentia, voluntas = amor, dilectio), und wie bei Augustin gleicht hier „die Kraft des Behaltens dem Vater in der Dreifaltigkeit, die Vernunft dem Sohne, der Wille (die Kraft der Liebe) dem Heiligen Geiste".

auf die Herzensrichtung gehe unter den Menschen. Solches lernt man nicht durch Flucht vor der Welt, indem der Mensch sich von den Dingen zurückzieht und sich in die Einöde kehrt, sondern man muß lernen, eine innerliche Einsamkeit zu haben, wo immer man sei" [10].

Vor dem Quietismus schützt Meister Eckhart schon die augustinische Annäherung, ja Gleichsetzung von Liebe und Wille: „Die Statt der Liebe ist allein im Willen. Wer mehr Willen hat, der hat auch mehr Liebe" (a. a. O. 174). Zugleich ist er sich aber als praktischer Menschenkenner bewußt, daß es kein objektives Kriterium gibt, um die religiöse Liebe von der sinnlich-süßen „Wollust religiöser Andacht" zu unterscheiden. Enthält schon der augustinische Ausdruck „Sich-selbst-genießen" eine gefährliche Zweideutigkeit, so meldet sich hier ein neues Selbst, das zu bekämpfen der Christ von jeher – und in wie hohem Grade Augustin selbst! – nicht müde ward, das Selbst des Selbstgenusses als einer Sonderform der Selbst-Sucht. *Selbstliebe* im religiösen Sinne steht immer im Kampfe gegen *Eigenliebe* oder *Selbstsucht*. Was in diesem letzteren Sinne „geliebt" oder „gesucht" wird, das ist nicht mehr das Ebenbild Gottes, sondern mit dem von Jakob Böhme in die deutsche Sprache eingeführten Ausdruck, die *Selbstheit*, mit dem Ausdruck Pestalozzis, die *Tierheit*. Hier handelt es sich nicht mehr um eine innere Selbstabbildung durch liebende Betrachtung des göttlichen Ebenbildes, sondern um den („satanischen") *„Willen zur Selbstheit"*, in dem die *Eitelkeit* sich selbst liebt.

Damit sind wir bereits mitten in Jakob Böhmes Lehre. Auch für Jakob Böhme gilt das Augustinisch-Eckhartsche „geistige Grundgesetz", daß der Mensch das ist und wird, was er will, schaut und begehrt; aber auch für ihn ist dieses Sein und Werden nur zu verstehen mittels der augustinischen Methode, am *Abbild*, dem Menschen nämlich, zu entdecken, was er am *Urbild*, dem trinitarischen Leben Gottes, geschaut. Dieses „Leben Gottes" erfährt bei Böhme aber noch eine weitere, tiefgreifende Komplikation durch die Einführung eines *weiblichen* Prinzips, der göttlichen Weisheit oder Sophia. Dadurch wirkt Böhme, besonders

---

[10] A. a. O. 184. Man sieht, diese *innerliche Einsamkeit* ist Zweisamkeit mit Gott. Das redi in te ipsum bedeutet hier nicht Abkehr von der Welt oder „Introversion" im modernen Sinne, sondern zugleich Extraversion, d. h. Rückkehr zur Welt auf dem Wege über Gott. Der christlich „Introvertierte" ist so der liebend Gotterfüllte und Welttätige, der moderne Introvertierte hingegen der liebe- und gottlose Weltflüchtige, der „Neurotiker".

über Franz v. Baader, noch auf die Liebes- und Eheauffassung unserer Zeit. Er ist der erste deutsche Mystiker, der die Tatsache des *Geschlechts* in seine Theologie einbezogen und von ihr aus auf seine Anthropologie „übertragen" hat. Diese Einbeziehung und Übertragung beruht auf der Verkündigung des *androgynen* Wesens Gottes und der androgynen Natur seines Abbildes, des Menschen [11].

Gott, als die unaussprechliche *Einheit* im Sinne der Fülle alles Wesens und Lebens *vor* aller konkreten Form und umgrenzbaren Gestalt, dieser *verborgene* Gott, dieser *Ungrund* oder dieses *Nichts*, wird auch hier aufgefaßt als „eine in sich wohnende Liebeslust", aber mit einer Lust und Freude an der *Darstellung* der eigenen Macht (a. a. O. 1 ff.). Er ist wiederum – echt augustinisch – reiner Wille zu sich selbst, vor allem Wesen, vor allem Denken, vor aller Erkenntnis (a. a. O. 31). Die Gestalt nun, in der sich dieser reine Wille zu sich selbst darstellt, in der er sich offenbart und verwirklicht, in *leibhafter* Form faßt und erkennt, ist die himmlische *Weisheit*. Insofern kann die Weisheit als der „Spiegel Gottes" bezeichnet werden. In ihr schaut Gott sein eigenes Wesen und seine verborgene Fülle in einer *Gestalt*. „Die Fassung in diese Gestalt ist die Voraussetzung der Selbsterkenntnis Gottes. Erst wo ein Gegensatz ist, ist Erkenntnis möglich. Indem Gott sich selbst begrenzt, schafft er das Gegenbild, in dem er sich selbst schaut. Die Verwirklichung der Selbsterkenntnis führt also zur Schaffung einer ersten inneren Scheidung, eines Sich-gegenübertretens, das erst die Selbsterkenntnis und damit auch die geformte Ausbreitung der ganzen inneren Fülle möglich macht. So erscheint die Weisheit zugleich als Spiegel Gottes und als ‚Gegenentwurf' Gottes, wie Böhme unter Aufnahme eines alten Wortes der deutschen mystischen Theologie sagt" [12]. Gemäß dem Grundgedanken Böhmes, daß es kein Geistiges ohne Leiblichkeit gibt, und daß erst diese Leiblichkeit die Verwirklichung und Gestaltung des Geistigen ermöglicht, ist die Sophia als *Bild* des dreieinigen Gottes der *Leib* Gottes, d. h. die lebendige, personhafte, leibhaftige Gestalt, in der sich die göttliche Trinität darstellt, offenbart und auswirkt. Ohne diesen Leib oder dieses „Kleid" würde seine Gestalt nicht erkannt (a. a. O. 17 ff.).

---

[11] Ich folge hier Ernst Benz in seinem unser Thema erschöpfenden Buche: Der vollkommene Mensch nach Jakob Böhme, 1937.

[12] A. a. O. 11. In der Weisheit erblickt Böhme also das erste Prinzip der Scheidung und der „Schiedlichkeit". Zugleich stehen wir hier schon mitten in der *Metaphysik des Gegensatzes*, welche der ganzen Theologie Böhmes das Gepräge gibt.

In den verschiedenen Funktionen der Weisheit Gott gegenüber – als Offenbarerin, Schöpferin, Dienerin – ist zum Ausdruck gebracht, daß und weshalb sie als *weibliche* Gestalt gefaßt ist und weshalb die B ö h m e sche Gottesidee androgyne Züge trägt und von einer *Ehe* der Sophia (auch als Mutter, Gebärerin, Braut bezeichnet) mit Gott gesprochen werden kann. Jedenfalls ist, wie B ö h m e sagt, die Weisheit „das Leidende und der Geist Gottes in ihr ist das Tuende oder das Leben, gleichwie die Seele im Leibe" [13].

Gemäß der augustinischen Methode wird nun aber „die göttliche Androgyne das Urbild der irdischen Androgyne, des Gottebenbildes des Menschen in seiner ursprünglichen Vollkommenheit, wie sie in Adam erlosch und in Christus als Anbruch einer zukünftigen Vollkommenheit und Einheit des Menschen heilbringende geschichtliche Wirklichkeit wurde" (a. a. O. 27).

Die Vollkommenheit des Menschen erlosch in Adam durch den Sündenfall. Diesem – zweiten – Fall geht aber der – erste – Fall, die Empörung Satans, voraus. Und zwar besteht diese Empörung in der „Zerstörung der inneren Einheit durch den Willen zur Selbstheit, durch den ersten Akt der Freiheit, in dem sich die geschaffene, gottebenbildliche Kreatur in das Zentrum der Welt zu stellen versucht und damit den Urgegensatz in der äußeren Welt mitentfacht und den herrschenden Frieden in den Streit der Eigenschaften aller Dinge widereinander verwandelt" (a. a. O. 30). Jeder, der einmal die Fragmente H e r a k l i t s in seinen Geist aufgenommen, muß einsehen, daß wir hier eine christlich-theologische Parallele zur Metaphysik des Gegensatzes bei H e r a k l i t vor uns haben, und jeder, der von H e g e l s Logik weiß, muß einsehen, daß sie ihre Wurzeln in beiden Bereichen hat, in der logischen Überwindung der Gegensätze in *einem* Logos und in der liebenden Überwindung der Gegensätze in der Einheit des Gottes der Liebe.

Der erste Akt der „Freiheit" oder des „Willens zur Selbstheit" besteht darin, daß der „Mensch" die Fülle des Seins nicht mehr aus der Hand Gottes empfangen, sondern an sich selbst erfahren will (a. a. O. 60). Die Folge davon ist, daß er, wie Satan, die Einheit mit dem göttlichen Bewußtsein, das Urbild seiner Gestalt und das unmittelbare Einströmen des göttlichen Lebens, das ihn in dieser ständigen Einheitsschau durchflutete, verliert. Zugleich wird damit „ein neues Leben in ihm lebendig", das Leben des „Gegen-

---

[13] A. a. O. 24. B e n z erinnert hier daran, daß in der gesamten Tradition der deutschen Mystik und vor allem bei E c k h a r t das Verhältnis von Seele und Leib ebenfalls als das Verhältnis von Mann und Frau beschrieben wird.

satzes und des Streites aller Eigenschaften" (a. a. O. 62). Jetzt *liebt die Eitelkeit sich selber*, wie wir bereits hörten. Und wie bei Heraklit der *Schlaf* den Verlust der Einheit mit dem gemeinsamen *einen* Logos anzeigt, so zeigt bei Böhme „das Überwältigtwerden von der Mächtigkeit der Kräfte dieser Welt" im *Schlaf* den Verlust der Einheit mit dem gemeinsamen Gott an, wenn auch dort mehr als Bedingung, hier als Folge (Benz, a. a. O. 59 ff.) jenes Verlustes. Der Schlaf nämlich wird bei Böhme gedeutet als die *erste Entmächtigung* des herrlichen Urmenschen, als Strafe für seine Empörung gegen Gott. Die *zweite* Entmächtigung aber – und das interessiert uns hier besonders – beruht in der „Spaltung des Einen in die Zweiheit des Geschlechts" (a. a. O. 65). Hier haben wir, wie schon Franz v. Baader sah, das alte Motiv des *androgynen Mythos im Symposion Platons* vor uns. Folge dieser Spaltung ist nun aber, daß der Eros des Geschiedenen sich nicht mehr auf das himmlische Bild richtet, „sondern seine Erfüllung in der Sphäre der neuen Wirklichkeit sucht, in die sich Adam hineinwünschte und imaginierte" (a. a. O. 67). Aber wie die Urschuld das Nicht-mehr-Eins-sein-wollen war, so ist die Urstrafe „das Nicht-mehr-Eins-sein-können, da auch im Geschlecht immer nur der Schatten und das Gleichnis der ursprünglichen Einheit, nicht die Einheit selbst erreicht wird" (a. a. O. 77). Die Liebenden wollen „wieder das seyn, das sie im Bilde Gottes waren, als Adam Mann und Weib war".

Um diese ganze „Geschichte" vom Fall, Leid und Heil „des Menschen" und ihre „Beweisführung" richtig zu verstehen, darf man sie natürlich nicht in einem säkularen zeitlichen Sinne verstehen und glauben, „nach der Ansicht Böhmes hätte es einmal eine historische Epoche gegeben, in der die Menschen androgyn gewesen wären, hernach hätte die Verwandlung angesetzt analog dem Entwicklungsabstieg vom Dynosaurier zum Krokodil oder zur Eidechse. Das Bild des androgynen Urmenschen ist deutlich genug überall und allgemein als ein transzendentes übergeschichtliches beschrieben, seine Zeit ist eine übergeschichtliche, mythische, der Eintritt in die Geschichte setzt bereits den Fall, die Spaltung, Depotenzierung voraus". „Dieses Menschenbild ist also in keinem anderen Sinn und in keiner anderen Weise in der Geschichte gegenwärtig als in dem ‚gegenwärtigen Nun', in dem Augenblick, in dem es in der Seele durchbricht und den Abstand zwischen dem geschichtlichen Menschenbild mit all seiner schuldhaften Entartung und seinem metaphysischen Urbild erkennen läßt" (a. a. O. 77). –

Unsere Darstellung der Methode und Lehre Jakob Böhmes mußte um so fragmentarischer ausfallen, als wir hier ganz absehen mußten von der unlöslichen Verquickung seiner biblischen mit seiner naturphilosophischen Spekulation und der aus beiden entspringenden Parallelisierung von Makro- und Mikrokosmus. Bei Ernst Benz kommt auch diese naturphilosophische Spekulation ausführlich zu Wort. Wer sich in die Schriften Böhmes selbst vertiefen will, sei zuerst auf die Aurora verwiesen, um sich erst dann dem Mysterium magnum zuzuwenden. –

In der Nachfolge Augustins sind als Psychologen größten Stils ferner zu nennen: Pascal und Malebranche. Dem ersteren werden wir noch begegnen, den letzteren müssen wir, um unsere eigene Untersuchung nicht gar zu lange zu unterbrechen, hier ganz außer acht lassen, um uns gleich dem bedeutendsten Nachfolger Böhmes zuzuwenden, Franz v. Baader. Kein deutscher Philosoph hat die androgyne Idee Böhmes so leidenschaftlich aufgenommen und für die Philosophie der Liebe und Ehe so fruchtbar gemacht wie Baader. Daß das Ziel aller Liebe die Wiederherstellung der verlorenen Einheit oder Ganzheit sei, und daß der Liebende im Geliebten das sucht, was ihm selbst zu dieser Ganzheit fehlt, diesen Grundgedanken hat Baader mit Böhme gemein. (Zugleich betont wie gesagt auch er, daß in dieser Idee Plato Böhmes Vorgänger ist.) Hiezu kommt aber bei Baader, der sich mehr als Böhme an das Abbild, an „unsere wahre Natur" hält, als an das Urbild, die Betonung der Sehnsucht nach der *Überwindung des Geschlechts* in der Liebe, die Sehnsucht also von Mann und Weib, im Andern nicht das Geschlecht, sondern das Urbild des Menschen zu lieben, wie wir sie dann auch bei Jean Paul antreffen (vgl. oben p. 262 f.). Das stimmt mit unserer eigenen Auffassung der Liebe insofern überein, als sie die wahre oder eigentliche liebende Wirheit, den *eigentlichen* Eros, weder aus der Geschlechtsdifferenz herleitet, noch an sie bindet, sondern in der „Liebe der Geschlechter" nur einen speziellen Modus ihres anthropologischen Wesens zu finden vermag.

Die Idee der Androgyne ist also, worauf schon früher aufmerksam gemacht wurde, nicht zu verwechseln mit ihrer „Caricatur", wie Baader sagt, nämlich dem Hermaphroditismus, in welchem sich gerade „die Differenz oder Nichteinheit der Geschlechtseigenschaften oder der Persönlichkeit in ihrer höchsten Entzündung zeigt" (W.W. XIV, 141). In seinen bedeutsamen „Randglossen zur Symbolik des Franz von Schubert" finde ich hiezu die prägnanteste Ergänzung: „Nicht die unentwickelte, sondern *die durch Dif-*

ferenz durchgeführte Indifferenz der Geschlechter gibt die Androgyne" [14].

Eine Art Säkularisierung und Rückverwandlung der androgynen Idee in einen *psychischen* Hermaphroditismus finden wir in unserer Zeit bei Klages in seinem Kosmogonischen Eros (S. 56), wo er von der sympathetischen Einung im erotischen Verschmelzungserlebnis und der ihm entsprechenden idiopathischen Einung des Menschen in sich selber handelt, desgleichen bei Jung in seiner Lehre von der Seele als „Imago der Frau", als weibliche Anima [15]. Und wie Böhme die Idee der Androgyne streng systematisch mit naturphilosophischen Spekulationen verbindet, so vermengt Jung seine psychologischen Analysen mit naturwissenschaftlichen Spekulationen über die Natur des angeborenen „virtuellen Bildes" und über die Niederschläge aller „Erfahrungen der Ahnenreihe" in „Archetypen" oder körperlichen und geistigen „Erbeinheiten". „Es besteht ein ererbtes kollektives Bild der Frau im Unbewußten des Mannes, mit dessen Hilfe er das Wesen der Frau erfaßt. Dies ererbte Bild ist die dritte wichtige Quelle der Weiblichkeit der Seele" (a. a. O. 121). Eine andere Quelle derselben erblickt Jung mit Recht in der eigenen Weiblichkeit des Mannes: „Kein Mann nämlich ist so ganz nur männlich, daß er nicht Weibliches in sich besässe" (a. a. O. 118). „So setzt das ganze Wesen des Mannes die Frau voraus, körperlich sowohl als geistig (a. a. O. 120). Ist somit die Anima als ein Femininum „ausschließlich eine *das männliche Bewußtsein kompensierende Figur*" (Hervorhebung von mir), so ist bei der Frau die kompensierende Figur männlichen Charakters und „deshalb passenderweise als *Animus* zu bezeichnen" (a. a. O. 148).

V. E. v. Gebsattel blieb es vorbehalten, solche modernen Anschauungen wieder mit den Lehren Böhmes und Baaders in einer heute geradezu klassisch anmutenden „Phänomenologie der ehelichen Gemeinschaft" zu vereinigen [16]. Gerade hier, wo es gilt, in die „Mysterien und Hintergründe der Ehe" einzudringen, be-

---

[14] XIV, 352 (Hervorhebung von mir). – Wer sich über die Nachwirkung der androgynen Idee Böhmes in der deutschen Mystik und im besonderen Baaders näher orientieren will, sei auf die „Beilage" zu dem Buch von Ernst Benz hingewiesen.

[15] Vgl. Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten: Anima und Animus, 117 ff.

[16] Vgl. den bereits erwähnten Aufsatz über Liebe und Ehe. Z. f. Völkerpsych. u. Soziol. I, H. 3, 1925.

weist die androgyne Idee ihre unverkennbare Überlegenheit über alle modernen Spekulationen der genannten Art. [17].

Wir dürfen diesen skizzenhaften Exkurs über Liebe und Selbstliebe in der Nachfolge Augustins nicht abschließen, ohne wenigstens noch *eines* religiösen und psychologischen Genies gedacht zu haben, nämlich Hamanns. Wenn Hamann selbst auch alle Beeinflussung durch Böhme ablehnt [18], wenn ihm jede Naturspekulation und jede metaphysische Spekulation über die Leiblichkeit im Sinne Böhmes fernliegt – ihm, dem der Leib, seine Bedürfnisse, Triebe und Nöte aus eigener Erfahrung und eigenem Nachdenken bekannt waren wie keinem seiner Zeitgenossen –, so kann man doch sagen, daß sein ganzes Leben, Leiden und Trachten leidenschaftlich um die Augustinisch-Böhmesche Frage kreiste, die auch *die* Frage eines Pascal oder Malebranche war: „Wolltest du der ganze Gott sein? Du wußtest doch wohl, daß du eine Kreatur warest, und hast nicht die Wurfschaufel in deiner Hand." „Wie gehest du so sicher? Hast du doch nur ein schmales Steglein, darauf du tanzest; unter dem Stege ist die Hölle. Siehest du nicht, wie hoch und gefährlich du gehest? Du tanzest zwischen Himmel und Hölle" (Jakob Böhmes sämtl. Werke, II, 82). Die Hölle, das ist hier aber nicht mehr nur die biblische Hölle, sondern die – luziferische – Selbstvergottung, die Erhöhung und Aufblähung des Einzelnen zum „ganzen Gott", der – urböse – „Wille zur Selbstheit". (Infolgedessen kann Hamann auch von der „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis" sprechen!) Luziferisch oder satanisch ist jener Wille, weil mit dem „eigenmächtigen" Aufstand Luzifers gegen Gott das Böse in die Welt kam. Das Böse, das ist hier nichts anderes als das allmächtig sein wollende *Partikulare,* die Scherbe, die hadert mit dem Töpfer des Tons, wie schon der Prophet Jesaias (vgl. 45, 9) sagt, das Glied, das nicht mehr den Leib sieht, von dem es abhängt, das nur von sich selbst abzuhängen glaubt und sich selbst zum Zentrum und Leib machen will, wie Pascal [19] schreibt. Das ganze Denken all dieser Denker – zu

---

[17] Zur „Entwicklungsgeschichte" der Idee der Androgyne sei nochmals auf Leopold Ziegler, Überlieferung, insbes. 245 und 528 verwiesen.

[18] Vgl. Hamanns Schriften, hrsg. v. Fr. Roth, Berlin 1821–1843, I 359.

[19] Vgl. Pensées (hrsg. von Brunschwigg) No. 483: „Etre membre, est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps. Le membre séparé, ne voyant plus le corps auquel il appartient, n'a plus qu'un être périssant et mourant. Cependant il croit être un tout, et ne se voyant point de corps dont il dépende, il croit ne dépendre que de soi et veut se faire centre et corps lui-même. Mais n'ayant point en soi de principe de vie, il ne fait que s'égarer, et s'étonne de l'incertitude de son être, sentant bien qu'il n'est pas corps, et cependant ne voyant point qu'il soit membre d'un corps."

denen sich in neuerer Zeit insbesondere noch Hölderlin, Schelling, Schlegel gesellen – zielt nur darauf ab, den Weg zu finden, auf dem es gelingt, den Menschen aus dem ihm so „natürlichen" „Willen zur Selbstheit", Partikularität oder Ex-Zentrizität, aus der *Eigenliebe* (Pascals amour-propre), der Selbst-*Sucht* und Selbst-*Behauptung* herauszuheben, im vollen Sinne des Wortes, *über sich selbst* zu erheben und mit *dem Ganzen* wieder zu versöhnen. Dieser Weg ist für Paulus und Augustin sowie wie für Pascal, Malebranche und Hamann, ja noch für Kierkegaard (vgl. oben p. 129 und etwa Ges.W. 7, 48), die aus der Selbst-Erkenntnis, dem Willen zur *Wahrheit* über sich selbst erwachsende Selbst-*Liebe*. Die Wahrheit über sich selbst aber gipfelt in der Einsicht in die bloße – wie wir im Anschluß an Pascal[20] und die christliche Lehre überhaupt sagen können – *Gliedhaftigkeit* des Einzelnen. Der Wille zur Selbstheit und das in ihm gewollte und „geliebte" Ich sind gleichermaßen „ungerecht" (injuste), daher auch *unwahr* und im höchsten Grade *hassenswert*[21]. –

---

[20] Vgl. nochmals Pensées No. 483, wo es in Fortführung des erwähnten Gedankenganges heißt: „Enfin, quand il vient à se connaître, il est comme revenu chez soi, et ne s'aime plus que pour le corps. Il plaint ses égarements passés.

Il ne pourrait pas par sa nature aimer une autre chose, sinon pour soi-même et pour se l'asservir, parce que chaque chose s'aime plus que tout. Mais en aimant le corps, il s'aime soi-même, parce qu'il n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui: qui adhaeret Deo unus spiritus est.

Le corps aime la main; et la main, si elle avait une volonté, devrait s'aimer de la même sorte que l'âme l'aime. Tout amour qui va au delà est injuste.

Adhaerens Deo unus spiritus est. On s'aime parce qu'on est membre de Jésus-Christ. On aime Jésus-Christ, parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un, l'un est en l'autre, comme les trois Personnes."

[21] Vgl. ebd. 485: „La vraie et unique vertu est donc de se haïr (car on est haïssable par sa concupiscence), et de chercher un être véritablement aimable, pour l'aimer. Mais, comme nous ne pouvons aimer ce qui est hors de nous, il faut aimer un être qui soit en nous, et qui ne soit pas nous, et cela est vrai d'un chacun de tous les hommes. Or il n'y a que l'Etre universel qui soit tel ... Le royaume de Dieu est en nous: le bien universel est en nous, est nous-même, et n'est pas nous." Vgl. ferner das bereits zitierte: Le *Moi* est haïssable (No. 455), an das sich folgendes Zwiegespräch knüpft: „Vous, Miton, le couvrez, vous ne l'ôtez pas pour cela; vous êtes donc toujours haïssable. – Point, car en agissant, comme nous faisons, obligeamment pour tout le monde, on n'a plus sujet de nous haïr. – Cela est vrai, si on ne haïssait dans le *moi* que le déplaisir qui nous en revient. Mais si je le haïs parce qu'il est injuste, qu'il se fait centre du tout, je le haïrai toujours.

En un mot, le *moi* a deux qualités: il est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre du tout; il est incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir: car chaque *moi* est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. Vous en ôtez l'incommodité, mais non pas l'injustice; et ainsi vous ne le rendez pas aimable qu'aux injustes, qui n'y trouvent plus leur ennemi, et ainsi vous demeurez injuste et ne pouvez plaire qu'aux injustes."

Partikularität oder Gliedhaftigkeit im Pascal schen Sinne sind immer gleichbedeutend mit Negativität. Es genügt aber nicht, diese Negativität zu hassen oder zu ignorieren, vielmehr haben wir, gerade mit Pascal und später mit Hegel, ihre „ungeheure Macht" anzuerkennen und ihr gerecht zu werden; denn sie gehört wie zu allem, so erst recht zum menschlichen Sein. Zur Wahrheit „über sich selbst", zur wahren *Selbst-Erkenntnis* gelangt der Mensch daher nur, wenn er diesem Negativen in ihm ins Auge zu schauen, nachzuspüren und es auszuhalten [22] vermag. Für den sowohl von der Macht des Negativen in ihm schmerzvoll geschüttelten, als von der Sehnsucht nach Überwindung derselben leidenschaftlich durchglühten Menschen – Hamann war ein solcher Mensch – wird daher die Selbsterkenntnis zur *Höllenfahrt*. „Lücken und Mängel", so schreibt er einmal (vgl. Hamanns Schriften, a. a. O. V, 25) „ist die höchste und tiefste Erkenntnis der menschlichen Natur"; sie ist es, „durch die wir uns zu ihrem Ideal hinaufwinden müssen". Oder noch prägnanter: „Nichts als die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt uns den Weg zur Vergötterung" [23]. Eine den Weg zum Göttlichen „bahnende" Selbsterkenntnis kann nun aber nicht Selbsterkenntnis im Sinne der schwelgerischen Selbstbetrachtung, etwa des Pietismus, oder im Sinne der systematischen Selbstzergliederung der Psychoanalyse, kann nicht sammelndes Aufspüren des Vereinzelten und Subjektivsten einer „schönen Seele" oder eines routinierten wissenschaftlichen Selbstbeobachters sein, sie kann auch keine Erfassung der allgemeinen Subjektivität oder Ichheit im Sinne des deutschen Idealismus und zumal Fichtes sein, vielmehr richtet eine solche Selbsterkenntnis sich zwar auf das konkrete Selbst mit all „denjenigen Dingen, die einen Tag schrecklich und eine Nacht fürchterlich machen können" (Hamann a. a. O. I, 96), also mit all seinen konkreten Situationen und „Erlebnissen"; zugleich ist sie aber getragen nicht nur von der leidvollen Einsicht in die Negativität jeder konkreten Selbstheit, sondern auch, um wiederum mit Hegel zu reden, von der leidenschaftlichen Kraft, diese Negativität „in Bewegung zu setzen". Wie später Hegel diese Kraft gefunden hat im *Geist* [24], so findet sie Hamann in

[22] Das „Ausleben" ist nur *eine* Form dieses Aushaltens, und zwar die billigste und zerbrechlichste.

[23] Unter Vergötterung ist hier natürlich nicht die Selbst-Vergötterung verstanden, sondern die „Apotheose" des Daseins. Vgl. Unger, Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens. München 1905, S. 68.

[24] Vgl. die Einleitung zur Phänomenologie des Geistes und Philos. der Religion: II, 249: „Der Geist ist die Kraft, welche die Negativität in Bewegung setzt und zugleich trägt; er ist der Schmerz und zugleich die Kraft, den Schmerz zu tragen."

der himmlischen Wahrheit und Weisheit: „Die Wahrheit kann uns . . . allein freimachen, dies ist die Lehre der himmlischen Weisheit, die deshalb in die Welt kam, um Selbsterkenntnis und Selbstliebe zu lehren" (a. a. O. I, 131).

Im Gegensatz aber nun zu Hegel, jedoch in mancher Hinsicht in Übereinstimmung mit Pestalozzi[25], ist Hamann davon durchdrungen, daß er allein, und so der Einzelne überhaupt, die Wahrheit nicht zu finden vermag, weder über sich selbst noch sonst. Überzeugt, daß der Mensch „sein eigen Selbst nicht kennen kann", daß die Erkenntnis unserer selbst nicht in unserer Macht liegt (I, 131 und 133) – „alles ist Labyrinth", alles ist Unordnung, wenn wir selbst sehen wollen (I, 80) – war es oft sein Wunsch, einen *Freund* zu finden, „der mir einen Schlüssel zu meinem Herzen geben könnte, den Leitfaden aus meinem Labyrinth" (a. a. O. I, 210). Daher überwiegt ein einziger Freund „die Schätze Indiens" (I, 297), sind Freunde „eine Gabe Gottes" (I, 379), ist Freundschaft als solche „eine Frucht des Geistes, der auch Freund und Tröster heißt" [26].

Der Geist, dessen Frucht die Freundschaft ist, ist aber auch hier Gott, ja Gott ist der wahre Freund, dessen „Hereinbruch" in unsere Existenz uns erst den eigentlichen Schlüssel zur Selbsterkenntnis zu geben vermag; „Gott und mein Nächster gehören also zu meiner Selbsterkenntnis, zu meiner Selbstliebe" (Schriften, hrsg. von Roth, I, 135). Man sieht, hier ist die Ichisolierung im Sinne eines du- und welt-losen Subjekts, eines bloßen Vernunftwesens oder vereinzelten Individuums „gesprengt". Ohne Gott und ohne den Freund ist mein Ich „ein *leeres, müßiges* Fragment" (a. a. O. VII, 326). Dieser höchsten Einsicht christlich-religiöser Theo-Anthropologie, der Einsicht in die Fragmenthaftigkeit jedes Ich, kann sich auch die säkularisierte Anthropologie nicht verschließen!

Wir sahen schon, wie nahe nun Selbsterkenntnis und Selbstliebe bei Hamann – ähnlich, wenn auch nicht gleich wie bei Augustin, Pascal oder Kierkegaard – auf einander angewiesen sind. „So lange es dem Menschen nicht möglich ist, sich selbst zu kennen", sagt der Magus einmal (a. a. O. I, 130 f.), „so lange bleibt es eine Unmöglichkeit für ihn, sich selbst zu lieben". Auf Grund dieser Angewiesenheit sind wir darauf gefaßt, daß auch die

---

[25] Vgl. die schöne Arbeit von W. Feilchenfeld: Der Begriff der Wahrheit bei Pestalozzi. Arch. f. Gesch. d. Philos., hrsg. von Arthur Stein, XL. H. 3, 1931.

[26] Vgl. Johann Georg Hamanns, des Magus im Norden, Leben und Schriften, hrsg. von Gildemeister, I, 391.

Selbstliebe hier einen ethisch-religiösen Charakter hat. Zwar widerspiegelt der Entwicklungsgang, den Hamanns Begriff der Selbstliebe durchgemacht hat, deutlicher als bei irgend einem anderen religiösen Denker, die Zweideutigkeit dieses Ausdrucks; aber gerade das ist einer der Hauptgründe, warum wir Hamann hier so ausführlich zu Worte kommen lassen.

Es gibt Äußerungen von Hamann über die Selbstliebe, die nicht nur an den landläufigen Begriff der Selbstsucht oder des Egoismus erinnern, sondern geradezu an Stirners Begriff vom Einzigen und seinem Eigentum: „Warum vermehrt der Handel die Liebe der Freiheit? Weil er das Eigentum eines Volkes sowohl als jeden Bürgers vermehrt. Wir lieben, was uns eigen gehört. Hier ist also die Freiheit nichts als Eigennutz, und ein Akt der Selbstliebe gegen unsere Güter. – Daher ist soviel Ähnlichkeit zwischen den Wirkungen der Selbstliebe und Freiheit" [27]. Die Selbstliebe bedeutet hier, wie Unger sehr richtig sagt, „das Wollen, das Bejahen des eigenen Wesens, das Ich als Zentrum und Quelle der Affekte und Strebungen, die Gesamtheit des Willens-, Affekt- und Trieblebens". In diesem Sinne sagt Hamann von der Selbstliebe, sie sei „der Grundbetrieb aller unserer Wirksamkeit", „das Herz unseres Willens, aus dem alle Neigungen und Begierden gleich den Blut- und Pulsadern entspringen und zusammenlaufen. Wir können so wenig denken, ohne uns unserer bewußt zu sein, als wollen, ohne uns unserer bewußt zu sein" (a. a. O. I, 130). So spricht er auch einmal von dem „wirksamen und bei uns vorzüglich lebhaften Grundgesetz der Selbsterhaltung" (a. a. O. V, 51). Unger erinnert hier, wo es sich sicherlich nicht um Liebe im Sinne der dualen Wirheit, also überhaupt nicht um Liebe im anthropologischen Sinne handeln kann, an Hamanns frühe Beeinflussung durch den ethischen Naturalismus eines Hobbes, Mandeville, Machiavelli. Erst später hat sich Hamann zu einem Begriff der Selbstliebe durchgerungen, in engstem Zusammenhang mit seiner „Bekehrung", die ihn hier in die vorderste Reihe der Nachfolger Augustins und Böhmes stellt: Die „wahre" oder „rechte" Selbstliebe ist für ihn schließlich doch die, die uns in einem höheren religiösen Sinne „freimacht", im Sinne

---

[27] Hamann und die Aufklärung, 2. Aufl. 1925. I, 131. – Ich verdanke diesem Werke Rudolf Ungers das Meiste hinsichtlich der Kenntnis und des Verständnisses des Magus. Dazu kommt das der Größe der Leistung Ungers zwar nicht gerecht werdende, das Verständnis Hamanns jedoch sachlich und historisch vertiefende Buch von Erwin Metzke: J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts. Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft X, H. 3, 1934.

der göttlichen Wahrheit nämlich; diese hebt die Selbstliebe im früheren Sinne nicht auf, sondern lehrt uns, sie in ihrem eigentlichen Wesen zu sehen, in dem Verhältnis zu Gott und dem Nächsten. – Wir hörten ja schon: „Gott und mein Nächster gehören also zu meiner Selbsterkenntnis und meiner Selbstliebe." – „Ohne Glauben an Gott, den sein Geist wirkt, und das Verdienst des einigen Mittlers ist es unmöglich, uns selbst zu lieben" (a. a. O. I, 219).

Der Gegensatz von „Selbstliebe", die keine Liebe, sondern Eigensucht, Eigennutz, Selbstbehauptung ist, und von wahrer Selbst-*Liebe*, die nur auf religiösem Boden gedeiht und sonst nirgends, dieser Gegensatz wird von Unger (a. a. O. 133) sehr gut in folgenden Sätzen zusammengefaßt: „Wenn der natürliche Mensch in egoistischer Triebhaftigkeit und dumpfer Selbstsucht sein armseliges und verderbtes Ich blind vergöttert, liebt der Gläubige, zur Klarheit über die eigene Bedürftigkeit und die göttliche Gnade durchgedrungen, in seinem Selbst und gerade auch in den eigenen Schwächen und Fehlern zugleich den Schöpfer und Erlöser und sich wie den Nächsten als Gottes teuer erkauftes Geschöpf. Der ganze Mensch – das ist dabei das am meisten Charakteristische – mit all seiner Menschlichkeit ist für Hamann Gegenstand dieser religiös verklärten Selbstliebe: der ganze Mensch, sofern er sich nur als erlöstes Gotteskind fühlt. In diesem höheren Sinne ist die Selbstliebe also nichts anderes als die im lebendigen Gottes- und Erlösungsbewußtsein wurzelnde ethische Selbst- und Weltbejahung des Christen." Wir wiederholen noch einmal: Selbstliebe ist nur da möglich, wo es sich um ein christlich-religiöses Verständnis des Menschseins handelt, um eine Als-Struktur (und ineins damit um eine Zeitstruktur) christlich-religiöser Art, wo der Mensch sich und den Nächsten *als* Gottes – *ewiges* – Geschöpf, *als* erlöstes – *ewiges* – Gotteskind, liebt. In einer säkularisierten Anthropologie hat die Selbstliebe daher keine Stätte mehr. Wenn aber Metzke (a. a. O.) sehr richtig sagt: „Wie der in der Mystik und bei Luther in spezifisch religiösen Zusammenhängen zentral auftauchende Gedanke der ‚Selbstliebe' (als zu überwindenden Wesens des natürlichen Menschen) im Säkularisierungsprozeß der Neuzeit zum positiven Kernbegriff eines bewußt unreligiösen Individualismus wird, wäre fruchtbar zu verfolgen", so muß hier jedoch darauf hingewiesen werden, daß eine säkularisierte *Anthropologie* sich *keineswegs* mit dem Gegensatz von religiöser Selbstliebe und unreligiösem Individualismus begnügen darf. Das zu erweisen, ist eines des Hauptanliegen unserer Anthropologie. Anthropologie darf ebensowenig wie mit Religion mit Ethik verwechselt werden,

die Realität darf, um mit Paul Häberlin zu reden, „nicht moralisiert werden"; Miteinandersein, Mitsein, Zu-sich-selbst-sein und Selbstsein dürfen anthropologisch nicht darnach bestimmt werden, ob sie mehr oder weniger gottnahe und mehr oder weniger gut oder böse sind, sondern darnach, wie sie sich rein anthropologisch unterscheiden; diese anthropologischen Unterschiede lassen sich aber nur abheben auf ontologischem Hintergrunde. Die Methode dieses „Abhebens" hinwiederum kann nur eine phänomenologische sein.

III. Das diskursive Sein-zu-einem-selbst: Die Personalität im *eigen*weltlichen *Umgang* oder *Verkehr*.

a) Historische Vorbemerkungen.

Der historische Exkurs über das an anthropologischen Motiven so überaus reiche Problem der Selbstliebe hat uns tatsächlich gelehrt, daß von „Selbstliebe" im Sinne von *Liebe* nur da gesprochen werden kann, wo der Mensch sich von Gott her versteht, und zwar vom „Gott der Liebe". Nur als Ich eines ewigen göttlichen Du, als geliebtes Kind eines liebenden Gott-Vaters, vermag ich auch michselbst oder richtiger, vermag ich auch mein *Selbst* zu lieben. Hier handelt es sich also gerade *nicht* um michselbst im Sinne des singularen Modus' des Menschseins, sondern um eine *Ent*selbstung meiner endlichen singularen Existenz durch den Hereinbruch des ewigen göttlichen Du in meine Existenz und die Verwandlung derselben in ein Glied ewiger religiöser Wirheit, in das zeitlich-überzeitliche Ich eines ewigen Du. So wenig eine säkularisierte Anthropologie das Menschsein von diesem seinem christlich-religiösen Modus aus verstehen darf, so wenig darf sie ihn aber auch übersehen oder gar, von einer nicht weniger *dogmatischen* Einseitigkeit aus, als „Illusion" zu erklären sich unterfangen. Vielmehr verdient eine Lehre vom Menschen nur dann den Namen einer Lehre vom menschlichen Dasein oder einer Anthropologie, wenn ihr „Logos" des Anthropos so weit oder so tief ist, daß der religiöse Grundzug des menschlichen Daseins nicht nur nicht von ihm angetastet, sondern in ihn einbezogen wird. Das ist nur möglich in einer Anthropologie, die den Menschen nicht nur in seiner Endlichkeit, seinem Sein zum Tode, sondern auch in seinem Sein zur Un-Endlichkeit, also von der Liebe aus, versteht. –

Haben wir einmal eingesehen, daß von der christlichen Selbstliebe kein Weg zum Verständnis des singularen Modus' des Menschseins führt, insofern sie gerade das *Aufgeben* dieses Modus' zur Voraussetzung hat, so dürfen wir aber auch nicht hoffen, auf dem Wege irgend einer Form des *Naturalismus* und dessen, was dieser unter Selbst-„Liebe" versteht, weiterzukommen. Auch der anthropologische Naturalismus ist *Dogma,* Dogma von der Allmacht der „Natur" in irgend einer Form, ganz unabhängig davon, welches „natürliche" Prinzip dabei in den Vordergrund gestellt wird, der Egoismus, die Selbstsucht oder l'amour propre, der „Selbsterhaltungstrieb", der Machtwille oder die „Lust" schlechthin. Sicherlich gilt hier dasselbe, was wir von der religiösen Seite des Menschen im Hinblick auf die Anthropologie sagten: Die Anthropologie darf auch an dieser Seite des Menschen nicht vorübergehen oder sie antasten und vergewaltigen; ebensowenig darf sie aber die „Lust" dogmatisch zum Prinzip, zur Grundlage ihres Menschenverständnisses machen, wie es z. B. bei Stirner und in der Psychoanalyse der Fall ist. Sicherlich ist die Frage nach der „Bedeutung der Lust für das Dasein" (Lotze) ein überaus wichtiges Problem der Anthropologie; eine Lehre aber, die sich auf das Lustprinzip stützt, kann zwar eine höchst wichtige Teilwissenschaft vom Menschen und eine unentbehrliche psychotherapeutische Technik sein, sie kann aber niemals zu einem Verständnis des Menschseins überhaupt, zu einer Anthropologie, führen [1]. –

Nachdem wir gesehen, daß es nicht möglich ist, in der Selbstliebe das Prinzip der Singularität zu erblicken, frägt es sich nun, ob wir *dem singularen Modus des Menschseins näherkommen, wenn wir ihn als Umgang oder Verkehr von einem mit sich selbst,* auffassen, also im Sinne der Diskursivität oder des Gegenüberseins (vgl. oben p. 383). Schon der letztere Ausdruck läßt vermuten, daß wir uns hier in sachlichen und sprachlichen *Analogien* bewegen; denn im *vollen* Sinne *gegenüber* kann Einer nur einem Andern, aber nicht ich mir selbst sein; ebensowenig wie ich mir „greiflich" im *vollen* Sinne des Wortes *gegenüber-treten* und mich – als ein „Gegenüber" – beim Ohr nehmen kann, ebensowenig kann ich mich

[1] Vgl. L. Binswanger, Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie. Nederl. Tijdschrift f. Psychoanal. IV, 5 u. 6, 1936.

im *vollen* Sinne des Wortes bei der schwachen Stelle oder beim Wort nehmen [2].

Das wird zwar von der Umgangssprache, ja auch von der Psychologie, bestritten; sagen wir doch mit ein und derselben sprachlichen Wendung sowohl, daß Einer „einen Andern", als auch, daß Einer sich selbst „beim Ohr" oder „bei der Nase" nehmen möge. Desgleichen sprechen wir davon, daß Einer einem Andern, wie auch, daß er sich selbst „etwas suggeriere", welch letztere Wendung nur besagen kann, daß er sich bei einer schwachen Stelle oder einem leidenschaftlichen Wunsch „nehme". Ebenso kann ich nicht nur einen Andern, sondern auch mich selbst „beim Wort nehmen", nämlich den ausdrücklichen Entschluß fassen, meinem eigenen Vorsatz getreu zu bleiben. Auch ist die Umgangssprache reich an Ausdrücken wie Selbstbestrafung, Selbstermunterung, Selbstverletzung, Selbstbefleckung, wie Selbsttäuschung, Autosuggestion, Selbstertappung, wie Selbstverantwortung, Selbstbetrug usw. Das alles zeigt zwar, daß die Umgangssprache ihren Wortschatz hier überall aus der Sphäre des Umgangs von Einem mit dem Andern hernimmt, beweist aber noch keineswegs, daß die Rede vom Umgang mit sich selbst und vom Umgang von Einem mit einem Andern ein- und denselben anthropologischen Sachverhalt betrifft. Und doch muß dieser sprachlichen Analogie eine sachliche Übereinstimmung oder Ähnlichkeit zugrunde liegen; hat doch auch die griechische Sprache das *Sich*-einer-Sache-bewußt-sein als *Mit*-wissen (συνειδέναι) und besonders häufig als *Mit-sichselbst*-wissen (συνειδέναι ἑαυτῷ) bezeichnet, eine Ausdrucksweise, die in dem lateinischen *con*scientia ihre adäquate Übersetzung gefunden hat [3].

---

[2] Auch Löwith bemerkt, daß man sich selbst nur quasi-verantwortlich sein kann: „denn die Verantwortung beruht darauf, daß man sich selbst einem andern zur Rede stellt" (Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, 113). – Desgleichen erklärt A. Reinach: „Mir selbst kann ich nur dadurch etwas befehlen, daß ich mir mein Selbst künstlich als etwas Anderes und Quasi-Fremdes gegenüberstelle". Jahrb. f. Philos. u. phänomenol. Forschung I, 2. Teil, 706 [1]).

[3] Vgl. hiezu die Jenenser Rektoratsrede von Friedrich Zucker: Syneidesis – Conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewußtseins im griechischen und im griechisch-römischen Altertum (Jena 1928). – Diese Rede, deren sachlicher Gehalt den Gehalt mancher „Griechischen Ethik" aufwiegt, zeigt meisterhaft den Bedeutungswandel, den die beiden Ausdrücke in ihrer verbalen und substantivischen Form im Altertum durchgemacht haben, entsprechend der Wandlung des sittlichen Bewußtseins von der Richtung auf das objektiv Sittliche und Allgemeinverbindliche auf die „Aufspaltung der Subjektivität", wie sie durch das *Gewissen* bezeichnet ist. Auffallend spät, nämlich erst von der hellenistischen Zeit an, macht sich „eine fortschreitende Tendenz zur Verinnerlichung" geltend, sich kundgebend im Anwachsen der

Der von der Sprache befolgten Methode wird nun von verschiedenen wissenschaftlichen Bestrebungen Vorschub geleistet. So sahen wir, daß L ö w i t h bei der formalen Herausarbeitung der Struktur des *Verhältnisses* schließlich auf das „Verhältnis zu sich selbst" zu sprechen kam und es als „ein schlechthin unvergleichliches, einzigartiges Verhältnis" bezeichnete. Dabei betonte er sehr richtig, daß die *Position* des Einzelnen deswegen, weil das Dasein ursprünglich Mitsein ist, eo ipso eine *Opposition* gegen alle Andern bedeutet [4]. Hier liegt zum mindesten ein formaler Versuch vor, den Verhältnisbegriff auch auf das Verhältnis zu sich selbst anzuwenden.

Wir selbst haben in ausgedehnten, aber nicht veröffentlichten Analysen mit diesem Versuch auch anthropologisch Ernst zu machen versucht, mit dem Ergebnis, daß wir in eine anthropologische Sackgasse gerieten; denn das Mit in dem Verhältnis von Mir zu Mirselbst, in dem Mit-mir-selbst-sein, ist und bleibt anthropologisch-ontologisch etwas Anderes nicht nur als das Miteinander in dem Miteinandersein, sondern auch als das Mit in dem mitweltlichen oder Mitsein. Wir tragen dieser Andersheit sprachlich von vornherein dadurch Rechnung, daß wir nicht von einem *Mit*-sich-selbst-, sondern – wie L ö w i t h von einem Verhältnis *zu* sichselbst –, nur von einem *Zu*-sichselbst-sein sprechen. Das Gegenüber hinwiederum, *zu* dem ich bin, bezeichnen wir – im Gegensatz zur Mitwelt – als *Eigenwelt.*

Während L ö w i t h dann sehr richtig sieht, daß einer „als individuelle Existenz" ungeteilt ganz er selbst ist, sich nicht personhaft teilen und folglich auch nicht in diesem seinem unteilbaren Sein mitteilen kann (vgl. a. a. O. 173), wird aber besonders von *sprachwissenschaftlicher* Seite der Methode der Umgangssprache Vor-

---

Zeugnisse für die substantivischen Gewissensausdrücke συνείδησις und conscientia, die aber erst seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert häufig werden und sich meist doch nur auf das rückschauende Gewissen beziehen.

[4] Vgl. oben p. 123. Als Erläuterung hiezu vgl. weiterhin L ö w i t h (a. a. O. 172): „Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra,' ‚ein Buch für Alle und – Keinen', Kierkegaards Angriff auf das allgemeine Christentum der Christenheit – im Namen des ‚Einzelnen', Stirners Apotheose des ‚Einzigen', als eines solchen, dem alles andere und alle Anderen ‚sein Eigentum' sind, diese drei großen Sophisten des schreibenden 19. Jahrhunderts verdanken ihr Pathos der Individualität ebenso sehr der Allgemeinheit, gegen die sie opponieren, wie der Individualität, aus der und für die sie dagegen opponieren. Und die Frage nach der Ursprünglichkeit einer solchen auf sich gestellten Position ist die zweischneidige Frage, welche Nietzsche an sich selbst gestellt hat, wenn er die Positionen danach unterscheidet, ob sie vorzüglich ‚Aktionen' oder ‚Reaktionen' sind – ‚vorzüglich', denn faktisch sind sie beides zugleich, und zwar letztlich deshalb, weil das menschliche Dasein immer schon Mitsein ist und sich kein Individuum *für sich* setzen könnte, wenn es sich nicht *andern* entgegensetzte."

schub geleistet. So erklärt Voßler[5], daß zur Struktur des Gesprächs keineswegs mehrere Individuen gehörten, sondern nur mehrere „Momente", wie fühlen, denken, sprechen, verstehen, hören, antworten[6], weswegen sich auch die Frage, ob der Monolog oder der Dialog das Ursprünglichere sei, als gegenstandslos erweise. Die Sprachwissenschaft brauche daher einen Begriff, der dem einzelnen Individuum genau so gerecht werde wie der Gemeinschaft, und diese Leistung erfülle der Begriff der *Person*. Ob das Gespräch von einem Individuum allein oder von mehreren geführt werde, immer sei, wenigstens in philosophischer Betrachtung, der wahre Träger und Schöpfer des Gesprächs eine einzige Person, die sich in zwei oder beliebig viele Rollen oder Unterpersonen auseinander lege. Immer, wo Menschen sich miteinander unterhielten, entstehe ein *sprachliches Drama,* das jeder der Beteiligten *in* sich selbst aufführe, und das nicht etwa, wie die landläufige Ansicht es wolle, *zwischen* den Personen stattfinde. Nur von der Sprache (im Gegensatz zum Gespräch) gelte es, daß sie nicht von einer einzigen Person, möge diese sich in noch so viele Rollen und Momente auseinanderlegen, zustande gebracht werden könne, nur „die Sprache" sei ohne eine Mehrzahl und Gemeinschaft von Personen nicht denkbar. (Vgl. schon Hegel: *„Die Sprache ist nur als Sprache eines Volkes,* ebenso *Verstand und Vernunft"*)[7].

Schon in den „Philosophischen Vorlesungen insbesondere über Philosophie der Sprache und des Worts" von F. Schlegel vom Jahre 1830 (59 f.) findet sich die Auffassung des singularen Modus des Menschseins als eines „wesentlich dramatischen", beruhend auf der *inneren Zwiefachheit und Duplizität unseres Bewußtseins;* diese sei darin zu erkennen, daß wir selbst dann, wenn wir allein seien, immer eigentlich noch zu Zweien dächten. So sehr ist nach Schlegel das Selbstgespräch oder überhaupt das innere Gespräch „die natürliche Form des menschlichen Denkens", daß selbst heilige Einsiedler der vergangenen Jahrhunderte das Resultat ihrer Be-

---

[5]) Vgl. Sprechen, Gespräch und Sprache, Deutsche Vierteljahrsschr. f. Lit.-wissensch. u. Geistesgesch. I, abgedruckt in: Geist und Kultur in der Sprache, 1925.

[6] *Anthropologisch* ist diese Verflüchtigung des Fühlens, Denkens, Sprechens usw. in bloße „Momente" natürlich nicht zulässig, gehört doch zum *anthropologischen* Phaenomen des *Gesprächs,* daß *Einer mit einem Andern* spricht. Das Selbstgespräch bedeutet wie die Selbstverantwortung anthropologisch nur ein Quasi-Gespräch, und zwar auf Grund der strukturellen Nivellierung, die die Struktur des Gesprächs im Selbstgespräch erfährt.

[7] Diese Ansicht von der Sprache finden wir schon in der *Jenenser Realphilosophie* (Vorlesungen 1803/04). Phil. Bibl. 66 b, 235.

trachtungen nicht anders nachzuzeichnen, in keine andere Darstellungsform zu bringen vermochten, als in die eines Gesprächs der Seele mit Gott [8].

Aber auch Schlegel und die Romantik überhaupt bedeuten hier keinen Anfang. Ihre Auffassung vom „dramatisch-dialogischen" Charakter des „Denkens" geht zurück auf Humboldt, sowie auf Herder, und dieser fußt wieder auf Hamann, Hemsterhuys und dem *Pietismus*. Statt vieler Beispiele erinnere ich nur an den bereits (vgl. oben p. 299) zitierten Passus aus Herders „Vom Ursprung der Sprache": Ich kann nicht den ersten menschlichen Gedanken denken, nicht das erste besonnene Urtheil reihen, ohne daß ich in meiner Seele dialogire, oder zu dialogiren strebe; der erste menschliche Gedanke bereitet also seinem Wesen nach, mit andern dialogiren zu können. Das erste *Merkmal,* was ich erfasse, ist *Merkwort* für mich, und wird *Mittheilungswort* für Andre."

Man sieht: Voßler und Herder berühren sich darin, daß sie den Gegensatz von Monolog und Dialog zu überwinden suchen, der erstere in einer Art phänomenologischer Analyse des „Gesprächs", der letztere in einer psychologischen Analyse des Problems des „Ursprungs" der Sprache und des Zusammenhangs von Denken, Sprechen und sprachlicher Mitteilung. Demgegenüber bedeuten die Ausführungen Schlegels eine rein empirisch-psychologische Feststellung, in welcher dem Selbstgespräch ohne nähere Analyse des Gegensatzes von Monolog und Dialog „dogmatisch" der Vorrang zuerkannt und das „Gespräch der Seele mit Gott" zu einer bloßen Darstellungsform umgedeutet wird.

Rein empirisch-psychologisch sind Selbstgespräch und „inneres" Zwiegespräch natürlich zu unterscheiden, wie denn auch Goethe einmal von seiner „Eigenheit" spricht, „die sogar das Selbstgespräch zum Zwiegespräch umbildete" (vgl. Dichtung und Wahrheit, 13. Buch, Jub.ausg. XXIV, 156). Aber mit dieser rein psychologischen Unterscheidung haben wir es hier nicht zu tun. Jedoch ist zum mindesten zu erwähnen die Auffassung Platos vom Denken, von der Dianoia, als eines Gesprächs der Seele mit sich selbst, wie er sie im Theaetet und Sophistes entwickelt. Hier handelt es sich aber um etwas ganz anderes als bei Voßler, Schlegel, Herder oder Goethe, nämlich um die „innere Übereinstim-

[8] Hierzu stimmt wieder die auch von uns geteilte Ansicht Vosslers, daß der Begriff der Seele nicht anthropomorph sei, sondern theomorph.

mung der dialogischen Darstellungsform mit einer Stufe des philosophischen Denkens, die einer innerlich gesellschaftlichen Verfassung des damaligen Lebens entspricht" (Stenzel[9]). –

Am „realistischsten" hat Humboldt (VI, 304 f.) die uns hier beschäftigende Frage entschieden. Das Gespräch erlangt nach ihm „erst seine Bestimmtheit und Klarheit, wenn es auch als aus einer fremden Denkkraft zurückstrahlend angesehen werden kann. Der gedachte Gegenstand muß vor dem Subjecte zum Object werden. Aber die bloß ideale subjective Spaltung genügt nicht, die Objectivität ist erst vollendet, wenn der Vorstellende den Gedanken wirklich außer sich erblickt, was nur in einem andren, gleich ihm vorstellenden und denkenden Wesen möglich ist. Die Sprache, obgleich auch beim einsamsten Denken unentbehrlich und obgleich im Sprechen durch jeden der Sprechenden allein aus ihm selbst herausgesponnen, kann dennoch nur an und vermittelst einer Zweiheit entstehen.

Dies hat in dem Gefühl aller Völker liegen müssen, und daß es wirklich der Fall gewesen, zeigt sich daran, daß die nämliche, nur in den bezeichneten Lauten verschiedene Pronominalform durch alle, noch so vollkommen gebildete, oder noch so uncultivirt gebliebene durchgeht, mit dem merkwürdigen Unterschiede, daß diese Gleichförmigkeit in den ersten beiden Personen durch nichts unterbrochen wird, und erst in der dritten Abweichungen von ihr gefunden werden."

Aber auch diese „realistische" Antwort darf uns nicht beruhigen. Vielmehr haben wir noch desjenigen großen Geistes zu gedenken, der den „dialogischen" Charakter nicht nur des Denkens, sondern des Bewußtseins überhaupt seit Plato am tiefsten analysiert und ergründet hat, Hegels. Wie Voßler für das *Gespräch* einen Begriff sucht, der die Sprachwissenschaft unabhängig mache von der Unterscheidung von Individuum und Gemeinschaft und diesen Begriff findet in dem sich lediglich aus einzelnen „Momenten" aufbauenden Begriff der „Person", so hat schon Hegel von früh an einen Begriff gesucht, in dem der Gegensatz von Individuum und Gemeinschaft überhaupt, wenn auch nicht ausgelöscht, so doch in einer höheren Einheit beider „Momente" „aufgehoben" ist. Es ist der sich in diesen Momenten und ihrer Bewegung „entwik-

---

[9] Vgl. Zum Aufbau des platonischen Dialogs. Festschrift für Karl Joël (1934) 241 f.

kelnde" und „vollendende" Begriff des *Selbstbewußtseins* [10]. Das singulare Sein, die „Individualität" [11], wird hier ein bloßes „Moment" des wahren Seins des Selbstbewußtseins; denn die Wahrheit der Gewißheit desselben ist erst „die gedoppelte Reflexion, die Verdoppelung des Selbstbewußtseins" (a. a. O. 121). Erst wenn das Selbstbewußtsein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein ist, „*ist* es in der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein. Ich, das der Gegenstand seines Begriffs ist, ist in der Tat nicht *Gegenstand*". „Indem ein Selbstbewußtsein der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich wie Gegenstand. – Hiermit ist schon der Begriff des Geistes *für uns* vorhanden. Was für das *Bewußtsein* weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein(e), die Einheit derselben ist: Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist. Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet" (a. a. O. 122).

Diese Sätze zeigen, wie auch hier rein philosophische und anthropologische Bestrebung ineinandergehen. Auch für die Anthropologie ist es von höchstem Interesse, die „Bewegung" zu studieren, in der der Gegensatz, den das Selbstbewußtsein an sich hat, nämlich *ein anderes und doch es selbst zu sein*, aufgehoben und ihm die Gleichheit seiner selbst mit sich selbst wirklich *wird;* auch für den Anthropologen ist es von größter Wichtigkeit zu wissen, daß H e g e l den doppelten Sachverhalt des Selbstbewußtseins – nämlich daß in ihm sich-(Selbst)-bewußtsein und sich-(Selbst)-bewußtsein als *zweie* gegenüberstehen und doch eins sein sollen – sich realisiert denkt im *Sichineinanderfinden* und *Sichanerkennen* zweier Bewußtseine [12]. Jedoch darf eine ontologisch verfahrende, d. h. auf das Menschsein gerichtete Anthropologie dieses Sein nicht von vornherein auf das Sein des Geistes hin entwerfen und verstehen. Denn damit unterwirft sie sich einem dogmatischen metaphysischen

---

[10] Vgl. Phänomenologie des Geistes unter diesem Titel. Wir zitieren nach Meiners Phil. Bibl. Nr. 114, 2. Aufl. (Lasson).

[11] Vgl. hiezu die Kennzeichnung der Individualität in der Phänomenologie des Geistes (ebd. 203): „Die Individualität ist, was ihre Welt als die ihre ist."

[12] Vgl. zu dem „zu den schwierigsten des Werkes" gehörenden Abschnitt über das Selbstbewußtsein in der Phänomenologie des Geistes auch T h. H a e r i n g, Hegel, Sein Wollen und sein Werk II, 490–495.

Prinzip und einer, wenn auch an und für sich noch so fruchtbaren, dogmatischen Methode. Anderseits aber steht die *Anerkennung* im Sinne Hegels der Liebe nicht nur sehr nahe, sondern sie ist, wie wir im zweiten Teil dieser Schrift noch sehen werden, nur eine spezielle Form derselben. Insofern bleibt das, was Hegel hier von der Einheit zweier für sich seiender Selbstbewußtseine in der Anerkennung sagt, auch für uns maßgebend. Jedenfalls stoßen wir hier auf einen Seinsbegriff, der sich nicht an der Individualität orientiert, sondern in der Individualität nur ein Seinsglied erblickt, wie es auch für eine ontologisch verfahrende Anthropologie selbstverständlich ist. Hier läßt sich der tiefgreifende Unterschied zwischen dem nur quasi-dialogischen Sein des individuellen Selbstbewußtseins und dem eigentlich-dialogischen Sein des pluralen, aber auch dem eigentlichen Sein des dualen Modus' gleichsam mit Händen greifen.

Daß im Übrigen gerade die Romantik es war, die zur Nivellierung dieses Unterschiedes beitrug, darf nicht verwundern; war doch gerade die *Romantik* eine Epoche europäischer Geistesgeschichte, in der die Spannung zwischen dem singularen und pluralen, und insbesondere zwischen dem singularen und dualen Modus des Menschseins aufs intensivste empfunden und aufs leidenschaftlichste zu lösen versucht wurde. Und zwar geschah dies in erster Linie vom dualen Modus aus [13]. Man denke außer an Fr. Schlegel nur an Novalis, Hölderlin, Schleiermacher, Cl. Brentano! Auch bei der romantischen „Entdeckung" des dramatischen Charakters des Bewußtseins [14] handelt es sich aber um eine analogische Übertragung des dualen oder pluralen Modus' – als welchen von beiden, bleibt hier oft ungeklärt – auf den singularen. Das kann nur heißen, daß Du oder der Andere hier durch „einen Teil von mir" sozusagen ersetzt sind, daß „ein Teil meiner selbst" zugleich an Deine oder des Andern Stelle tritt.

---

[13] Es bedeutet keinen Widerspruch gegen die letztere Behauptung, sondern im Gegenteil eine Bestätigung derselben, daß vielleicht in keiner anderen Geistesepoche die *Einsamkeit* so stark empfunden und so tief verstanden wurde. Hierauf gründet sich die Eigenart der romantischen *Dichtung* und der Rolle, die der *Traum* in der Romantik zu spielen berufen war. Vgl. hiezu L. Binswanger, Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traums von den Griechen bis zur Gegenwart, Berlin, 1928, und neuerdings Béguin, L'âme romantique et le rêve, Marseille 1937.

[14] Welcher dramatische Charakter tief in die romantische Auffassung des *Traums* hineinspielt. Vgl. L. Binswanger, a.a.O. p. 47–52, wo diese Auffassung bei Jean Paul und Fr. Th. Vischer aufgezeigt wird.

b) Die Einschränkung des diskursiven Erkenntnisprinzips im eigenweltlichen Umgang.

Ein so überaus wichtiger und richtiger Sachverhalt dieser Analogie auch zugrunde liegt – so wichtig, daß die Psychoanalyse ihn unter dem Titel des *psychischen Konflikts* zum Fundament ihrer ganzen Lehre machen konnte –, darf doch nicht außer acht gelassen werden, daß das Sein-zu-sich-selbst sich in seinem pluralen oder personalen Charakter phänomenologisch vom Mitsein mit Anderen unterscheidet. Es sei nur darauf hingewiesen, daß das Prinzip der *Diskursivität* im singularen Modus insofern eine deutliche Beschränkung erfährt, als Einer jetzt nicht mehr zu einem oder mehreren Andern *fortschreitet,* um *sie bei etwas* zu nehmen, sondern daß er nur noch *von Etwas zu Etwas fortschreitet,* im übrigen aber, und zwar im eigentlichen Sinne der Diskursivität, nicht fortschreitet, sondern „auf der Stelle tritt" oder besser „sich im Kreis" – nämlich *um Sichselbst* – „herumdreht". Dieser Verlust an eigentlicher Diskursivität ist für das psychologische Problem der Selbstkenntnis und Selbsterkenntnis von größter Bedeutung! Das Problem der Selbsterkenntnis, ja schon der Selbstkenntnis, modifiziert sich wesentlich gegenüber der Erkenntnis der Andern nicht nur hinsichtlich des Umfangs des „Erfahrungsmaterials", sondern auch hinsichtlich der Dignität der Erfahrung als solcher; liegt doch das Schwergewicht einer im eigentlichen Sinne *psychologischen* „Erkenntnis" gerade nicht auf dem Wobei des Genommen-werdens, sondern auf dem sich jedem Wobei und jedem Genommen-werden entziehenden Wer. Bedenkt man ferner, daß zu dieser Modifikation der Erkenntnis noch die Unmöglichkeit der Selbst*liebe* kommt – was, wie wir noch sehen werden, zwar keinen Kenntnisverlust, aber eine ungeheure Modifikation der Erkenntnisdignität bedeutet –, so wird man hinsichtlich der Vormachtstellung, die die Selbsterkenntnis in der Psychologie innehat, skeptisch. Um dieser Skepsis begegnen zu können, müssen wir erst wissen, ob das Prinzip der Existenz jenen Kenntnisverlust und diese Herabsetzung der Erkenntnisdignität irgendwie zu „ersetzen" vermag, und wie weit es hinsichtlich seines Erkenntniswertes trägt.

Der Umgang oder Verkehr mit sich selbst, das Verhältnis also, in dem Einer zu sich selbst steht – da ist das Erste, was eingesehen werden muß –, führt überhaupt nicht zu Einem-*selbst,* sondern nur zu den Rollen, in oder auf die Einer sich „verteilt", zu den „zwei Seelen in meiner Brust", dem Streit zwischen der Rolle, die das „Sinnenglück" und derjenigen, die der „Seelenfriede" „in mir"

spielt, oder zu dem „psychischen Konflikt", den Ich in „bewußter" und in „unbewußter" Rolle spiele, zu dem Kompromiß, der sich zwischen den beiden Rollen herstellt, zu der Überwältigung oder zu der Verdrängung der einen durch die andere usw.

Desgleichen handelt es sich keineswegs um mich*selbst*, wenn ich mich beim Ohr nehme, bei der schwachen Stelle oder beim Wort, vielmehr *verteile* ich hier michselbst auf verschiedene Rollen, etwa auf die Rolle des „Herrn" und des „Knechts", des Strafenden und Gestraften, des Verführenden oder Suggerierenden und des Verführten oder Suggerierten, oder auf die Rolle des zur Verantwortung Ziehenden und zur Verantwortung Gezogenen. Desgleichen wiederum handelt es sich keineswegs um michselbst, wenn ich mich in die Rolle des Selbstbeobachters und des Selbstbeobachteten, des Selbsterkennenden und des Selbstzuerkennenden, des Selbstverstehenden und des Selbstzuverstehenden verteile. Da diese „Verteilung" nur eine analogische ist, der nicht einmal ein volldiskursiver, sondern nur ein beschränkt-diskursiver Erkenntniswert zukommt, vermag sie auch nur soweit zu führen, als dem jeweiligen *Standpunkt* entspricht, auf den sich die jeweilige Rolle stützt. Ebensowenig wie die Diskursivität an Dich und Mich im Sinne der liebenden Wirheit „herankommt", ebensowenig kommt sie heran an *Michselbst*. An Michselbst komme ich nur heran, wenn ich unter Verzicht auf alle Diskursivität und damit auf jede *Rolle* mein Augenmerk richte auf das, worum die Diskursivität sich im Kreise dreht, auf den *Grund* des Daseins – als *meinen* „Daseinsgrund", mit einem andern, uns bekannteren Wort, auf das Sein zum Grunde *als meinem;* denn wie *Rolle* gegen *Grund*, steht *Person* gegen *Existenz*.

Wenn man von einem „Drama in meiner Brust" reden kann, so ist es im tiefsten Grunde nicht ein Drama zweier Rollen, sondern ein Drama zwischen dem rollenhaften oder *standpunktlichen Zu-sich-selbst-sein* und dem eigentlichen *Selbstand* oder *Selbstsein*. An Stelle des rollenhaften „psychischen Konflikts" tritt hier der Gegensatz zweier grundverschiedener Weisen anthropologischen Seins, der Gegensatz zwischen diskursiven Standpunkten und existentiellem Selbstand [1].

[1] Es braucht wohl kaum besonders darauf hingewiesen zu werden, daß wir in dieser Schrift das eigentliche Selbstsein nicht vom Manselbstsein her verstehen, wie es bei Heidegger der Fall ist, sondern vom diskursiven oder Person-sein aus. Natürlich handelt es sich hier um kein Entweder-Oder, sondern um ein Sowohl-als auch, d. h.: Ich werde Ich selbst nicht nur, indem ich mich aus der Botmäßigkeit des Man befreie, sondern auch insofern ich mich aus der Botmäßigkeit der Rollen und Parteien „in mir" auf *mich selbst* besinne und mich des *Grundes* meines Daseins bemächtige.

c) Zu Jungs Lehre von der Persona und den archetypischen Bildern.

Von dieser prinzipiellen anthropologischen Unterscheidung aus finden wir auch den Zugang zum anthropologischen Verständnis einer aus der Psychopathologie bekannten Lehre, nämlich derjenigen der *Persona* von C. G. Jung. Wenn Persona bei Jung die *führende* Rolle ist, die einer sich selbst gegenüber (bewußt oder erst recht unbewußt) *spielt,* und in der Einer von der Mitwelt „genommen" (gesehen, beurteilt, anerkannt) werden möchte, so handelt es sich auch hier, wie Jung selbst nicht müde wird, zu betonen [1], nicht um das Selbst des Menschen, sondern um eine Maske, Selbsttäuschung, Entselbstung oder Selbstentäußerung. Deswegen bemüht sich Jung um eine „Auflösung der Persona" im Sinne der „Individuation", das soll heißen im Sinne des Selbstwerdens oder der Selbstverwirklichung. Den Zweck der Individuation sieht er in der Befreiung des Selbst „aus den falschen Hüllen der Persona" (a. a. O. 93), (sowie aus der „Suggestivgewalt unbewußter Bilder"). „Dadurch entsteht ein Bewußtsein, das nicht mehr in einer kleinlichen und persönlich empfindlichen Ich-Welt befangen ist, sondern an einer weitern Welt, am Objekte, teilnimmt. Dieses weitere Bewußtsein ist nicht mehr jener empfindliche, egoistische Knäuel von persönlichen Wünschen, Befürchtungen, Hoffnungen und Ambitionen, der durch unbewußte persönliche Gegentendenzen kompensiert oder etwa auch korrigiert werden muß, sondern es ist eine mit dem Objekt, der Welt, verknüpfte Beziehungsfunktion, welche das Individuum in eine unbedingte, verpflichtende und unauflösbare Gemeinschaft mit der Welt versetzt" [2].

Man sieht, daß diese psychologischen Formulierungen Jungs eine Einschränkung des anthropologischen Begriffs der Rolle, und zwar der eigenweltlichen, auf eine ganz bestimmte Form des Menschseins, nämlich die (im weitesten Wortsinne) „neurotische" bedeuten, bei welcher „persönlich" fast gleichbedeutend wird mit empfindlich (a. a. O. 63). Vor einer solchen Einschränkung, die, wie alle auf einem wissenschaftlichen Spezialgebiet getroffenen Unterscheidungen, für das anthropologische Verständnis auf zu schmaler Basis stehen und daher irreführen, müssen wir uns hüten. Was wir Rolle oder „persönliches" Sein nennen, ist eine Grundform des Menschseins überhaupt, ein anthropologischer Modus also,

[1] Das Ich und das Unbewußte, insbes. Erster Teil, I, 3 u. 4 a u. b.

[2] A. a. O. 99. – Wer sieht nicht, daß wir es hier mit einer spezialwissenschaftlichen Fassung des alten *Heraklit*ischen Gegensatzes von idios Kosmos und koinós Kosmos und seiner Überwindung zu tun haben?

der absolut *jenseits* steht der Unterscheidung von neurotisch und gesund, von empfindlich und nicht-empfindlich, von stolz („auf seine Rolle") und bescheiden. „Persönlich" (= rollenhaft) ist das menschliche Dasein, insofern es im Modus der mitweltlichen oder eigenweltlichen Diskursivität, des Nehmens-bei-etwas, ist. Der neurotische „Typus" bedeutet nur eine besondere Form dieses Modus'. Mit dieser Einschränkung müssen wir die Formulierungen, die Jung von der Selbstverwirklichung gibt, aber durchaus als psychologische Beschreibungen eines allgemein gültigen anthropologischen Tatbestandes gelten lassen.

Wenn Jung dann aber den Grund des Selbst im „kollektiven Unbewußten" und die Annäherung an ihn in der „Produktion unbewußter Inhalte" sieht, so müssen wir uns wieder von ihm trennen. Handelt es sich hier doch nicht mehr um eine Einschränkung eines anthropologischen Tatbestandes auf einen bestimmten psychopathologischen Typus, sondern um eine, den „Grund" höchst „einseitig" festlegende psychologische, ja letztlich anatomisch-biologische *Theorie* [3]. Dabei bestreiten wir wiederum nicht, daß, wie jede psychoanalytische Erfahrung lehrt, der *Prozeß* der „Selbstverwirklichung" beim „Neurotiker" mit einer Umwandlung „unbewußter Inhalte", zumal ins Kosmische, Religiöse, Archaische einhergeht und mit einer solchen Umwandlung erst eingeleitet werden kann [4], wie Jung es auf seine Weise so klar beschreibt; aber auch hier wird ein ganz spezieller psychopathologischer Ausschnitt aus einer anthropologischen Seinsweise dogmatisch an die Stelle des Ganzen gesetzt: Ebenso wie die „Falschheit" der Hüllen der Persona nur einen psychopathologischen Spezialfall der anthropologischen Hüllen- oder Rollenhaftigkeit überhaupt darstellt, stellt die „Suggestivgewalt" unbewußter Bilder nur einen psychopatho-

---

[3] So z. B. wenn das kollektive Unbewußte sich via Gehirnstruktur „vererbt". – Vgl. hierzu neuerdings auch „Psychologie und Religion", 186 f.: „Eine derartige Kontinuität kann nur vorkommen, wenn wir annehmen, daß eine bestimmte unbewußte Bedingung als ein vererbtes Apriori vorhanden ist. Mit einer solchen Annahme meine ich natürlich nicht eine Vererbung von Vorstellungen, welche schwer, wenn nicht unmöglich zu beweisen wäre. Ich vermute eher, daß die vererbte Eigenschaft so etwas sei wie die formale Möglichkeit, dieselben oder wenigstens ähnliche Ideen wieder hervorzubringen. Ich habe diese Möglichkeit ‚Archetypus' genannt. Ich verstehe unter Archetypus demnach eine strukturelle Eigenschaft oder Bedingung, welche der mit dem Gehirn irgendwie verbundenen Psyche eigentümlich ist." – Zur Idee des Archetypus vgl. ferner ebd. 93 und 160.

[4] Vgl. hiezu auch: L. Binswanger, „Über Psychotherapie" (Möglichkeit und Tatsächlichkeit psychotherapeutischer Wirkung), Der Nervenarzt, 8. Jahrg. H. 3 u. 4, 1935.

logischen Spezialfall dar des Bild- oder Mythen-„Bewußtseins" überhaupt.

Eine anthropologische Interpretation dieses „Bewußtseins" steht, soweit ich sehe, noch aus; hingegen besitzen wir einige auch für uns sehr wichtige Ausführungen aus der Feder Heideggers zur ontologischen Interpretation der mythischen „Lebensform" der Primitiven[5], denen wir auch in anthropologischer Hinsicht Entscheidendes entnehmen können. Mit der religiösen oder metaphysischen Substruktion der „Seele", der psychologischen Theorie des „Unbewußten" oder der philosophischen Erhellung der hier vorliegenden „symbolischen Form" (Cassirer) ist es jedenfalls nicht getan. Es müßte vielmehr gezeigt werden, wie „der Mensch" bild- oder mythenhaft *in der Welt ist,* Welt entwirft und versteht und ineins damit *sich selbst hat* oder nicht hat. Soviel scheint von vornherein festzustehen, daß das Selbst dieser Seinsform wie das Manselbst ein *anonymes* ist, daß es wie jenes das Dasein also völlig zu beherrschen und unter seiner Botmäßigkeit zu halten vermag. Auch hier kann weder von einem eigentlichen Selbst, noch von einem Wirselbst, noch von einem „verhältnismäßigen" Selbst die Rede sein; denn auch hier ist das Dasein nicht bei *sich,* sondern „außer sich". An Stelle des Verfallens in Neugierde, Gerede und Zweideutigkeit tritt hier aber das Verfallen, die Geworfenheit des Daseins in Tradition, Bild und bildhafte, sei es schreckhafte, sei es beruhigende Eindeutigkeit, hinter welcher Ichselbst und die Welt *als meine* völlig verborgen bleiben, aber auch Ich und Du, Ich und Er oder Sie verschwinden. Daß aber, zwar nicht beim Primitiven, wohl aber beim „Neurotiker" sowohl Ich und Welt als auch das Miteinandersein, als auch das mitweltliche Nehmen-bei-etwas *aus* dieser Seinsform sei es existenziell gezeitigt, liebend geewigt oder praktisch betätigt, sei es auch nur interpretierend gedeutet werden können, zeigt, daß es sich hier um eine hochkomplexe anthropologische Form handelt; denn im Gegensatz zum Primitiven ist der moderne Mensch, auch als „Neurotiker", den mythischen Bildern und dem mythischen Denken keineswegs „ausgeliefert", vielmehr lebt er „daneben" noch in einer ganz anderen Welt, was ihm ermöglicht, an der Verbindlichkeit jener Bilder und jenes Denkens zu *zweifeln,* ja sie als sich ihm aufdrängenden *Zwang* zu empfinden oder als krankhaftes Symptom zu deuten. So ist der Neurotiker, um diesen keineswegs glücklichen Sammelnamen für eine Menge

[5] Vgl. seine Besprechung von Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Deutsche Lit. Zeitung, 1928, Heft 21.

sehr verschiedener Seinsweisen zu gebrauchen, tatsächlich ein „Bürger zweier Welten", einer übermächtigen Welt ihmselbst unverständlicher Bilder und Denkweisen, denen er „ausgeliefert" ist, und einer Welt, in der er sichselbst behauptet und versteht. Daher seine beständige Unruhe, seine Angst vor plötzlichen Überraschungen, nämlich plötzlichen Einbrüchen des anonymen Selbst in *sein Selbst,* seine existenzielle Unsicherheit und Unselbständigkeit, sein „mangelndes Selbstvertrauen", sein Schwanken zwischen eigenem Entschluß und sich Überwältigenlassen oder Treibenlassen von der Welt „seiner" Bilder, was immer zugleich heißt, seiner „Triebe"; denn *an den Bildern* haben wir die *Triebe* in allererster Linie. „Sinne und Leidenschaften", so hat es ja schon Hamann verkündet, „reden und verstehen nichts als Bilder". Diese Einsicht ist durch die Erfahrungen und Lehren von Freud, Jung, Klages u. a. an einem riesigen Material bestätigt worden. Freud bezeichnet diese „Schicht" der „Sinne und Leidenschaften" bekanntlich als das „Es" (vgl. Das Ich und das Es), welche Bezeichnung sich auch in nichtpsychoanalytischen, psychiatrischen und psychologischen Kreisen immer mehr einbürgert. Bekanntlich hat die „Übermächtigkeit" dieser „Schicht" [6] Freud zu dem Satze veranlaßt, daß „das Ich nicht Herr ist im eigenen Haus". Für den Anthropologen, dem nichts ferner liegen kann als eine „Schichtentheorie" der menschlichen Persönlichkeit [7], kann es sich auch hier nur darum handeln, die speziellen Weisen des In-der-Welt-seins zu interpretieren und auseinanderzuhalten, hier also die Weise der Verfallenheit einerseits, des Umgangs mit sich selbst und der existenziellen Weise anderseits. Wir stehen hier vor dem bereits erwähnten Gegensatz zwischen der „Verfallenheit an die mythischen Bilder und das mythische Denken" und dem anonymen Selbst, also zwischen der *Übermächtigkeit* des Grundes einerseits und der *Selbstbemächtigung* des Grundes oder der *„Freiheit"* anderseits. Da sowohl der Neurotiker selbst als erst recht der Neurosentheoretiker diese anthropologischen Seinsweisen uminterpretieren im Sinne eines Vorhandenseins zweier „Schichten der Persönlichkeit", oder des Ge-

[6] Wir sehen hier von der ganz anders gearteten Übermächtigkeit der „Schicht" des Freudschen Ideal-Ich ab.

[7] Während Freuds Schichtenlehre auf einem außerordentlich umfangreichen Erfahrungsmaterial und einer sehr tiefgründigen theoretischen Dynamik und Ökonomik des menschlichen Lebens beruht, scheinen andere Schichtentheorien des Menschen, auch wenn sie sich des Entwicklungsgedankens als theoretischen Leitfadens bedienen, oft weniger dazu angetan, unser Verständnis vom Menschen zu vertiefen, als die Übersicht über die ungeheuer vielseitige und verschiedenartige wissenschaftliche Literatur über das Menschsein zu ordnen und zu gruppieren.

geneinander-wirkens zweier *„Tendenzen"* oder *„Funktionen"*, ist es verständlich, daß es hier zur Auffassung kommt von einem Streit zweier „Welten", zweier Instanzen oder zweier „Seelen" „in" dem Kranken. Von hier aus wird dann aber auch der gesunde Mensch interpretiert und „das Ich", sei es zu einem Kampfplatz zwischen der Welt des Bewußten und des Unbewußten, sei es zu einem Spielball widerstreitender Kräfte gemacht. Die existenzielle Tendenz im Sinne der Freiheit der Transzendenz ist damit aus dem Menschsein verbannt, das, was den Menschen gerade zum Menschen macht, verschwindet aus dem Gesichtskreis der Forschung oder spielt bestenfalls die Rolle eines mehr oder weniger unverständlichen geistigen Luxus', geistigen Zwanges (vgl. das F r e u d sche Über-Ich) oder gar eines „Widersachers des Lebens".

d) Das Selbst des Zu-sich-selbst-seins. Die Eigenwelt.

Aus unseren bisherigen Ausführungen geht hervor, daß in sehr verschiedenem Sinne von „einemselbst" gesprochen werden kann. Ich-selbst im Sinne der Selbstheit des liebenden „Selbander" bin, wie wir wissen, ein ganz anderes Selbst als Ich-selbst im Sinne der Selbstheit des Gegenüberseins, und dieses („rollenhafte") Selbst ist wieder ein anderes, je nachdem, ob es einem *Andern* (*mit*weltlich) oder *sichselbst* (*eigen*weltlich „gegenüber" ist; im ersteren Falle handelt es sich um zwei oder mehrere „verhältnismäßig" selbständige Selbst = Verhältnispartner oder Personen, im letzteren um zwei oder mehrere „verhältnismäßig" selbständige Parteien einer unselbständigen oder zerrissenen „Existenz".

Im Sinne des *Miteinander* der *Liebe* bin ich Ich-selbst, insofern Ich mir nicht von meiner singularen Existenz aus, sondern von der dualen Wirheit aus getreu bin, insofern diese Treue nicht in der „endlichen Existenz" ihren Ursprung hat, sondern im „unendlichen" Überschwang der Liebe. Ich bin mir hier getreu, nicht insofern ich ansonst „meiner Existenz" verlustig ginge, sondern insofern Wir sonst aus der Heimat unserer Liebe vertrieben, ichselbst aber ein Fremdling würde auf dieser Erde; denn mit Dir, mit dem „Verlust" der Wirheit, hätte ich im vollen Sinne des Wortes auch *michselbst* verloren. Die Selbstheit ist hier also *von Gnaden der Wirheit!* Ihr Name lautete: Einsamkeit.

Im Sinne des *Mit* des *mitweltlichen* Gegenüber bin ich Ich-selbst auf Grund der *Rolle*, die ich im Gegenübersein „spiele". Hier bin ich Ich-selbst nicht im Sinne der existenziellen, sondern im Sinne der rollenhaften Selbstheit; ich bin hier „ein Selbst", insofern und

insoweit Ich ein väterliches, ärztliches, männliches, bürgerliches oder proletarisches, ein herrschendes oder dienendes, ein strafendes, kämpfendes, helfendes, führendes oder verführendes Selbst bin, insoweit „Ich-selbst" im vollen Sinne des Wortes also *aufgehe* in der – habituellen oder okkasionellen – Rolle einem oder den Andern gegenüber. Und ebenso sind der oder die Andere Er- oder Sie-selbst, insofern Er oder Sie in ihren Rollen aufgehen als Sohn oder Tochter, als Gattin oder Weib überhaupt, als Bürger, Arbeiter oder Soldat, als Bestrafte, Bekämpfte, Gestützte, Geführte, Verführte usw. Hier handelt es sich also durchaus um eine „verhältnismäßige", d. h. vom jeweiligen Verhältnis aus bestimmte Selbstheit, eine Selbstheit also im Sinne „der Person" [1]: der Amts-, Berufs-[2], Rechts- oder Geschlechtsperson, der Person als Glied der Familie, des Standes, der Gesellschaft, des Staates, vor allem auch als Partner der okkasionellen Verhältnisse, also als „hilfreiche Person" (z. B. als Lebensretter), als „unverschämte Person", als Streithammel, Händelsucher, Ruhestörer, Friedensstifter, als Spaßmacher, Verführer, Intrigant, Verbrecher usw.

Im Sinne des Zu(-mirselbst) des *eigenweltlichen* Gegenüberseins schließlich bin ichselbst gemäß dem Standpunkt, den ich mir selbst gegenüber einnehme, also gemäß der habituellen oder okkasionellen *Rolle,* die ich „mir gegenüber spiele", gleichgültig ob im aktiven oder passiven Sinne; denn bald „identifiziere" ich „michselbst" mit oder „nehme ich Partei" für die eine, bald für die andere „Seele in meiner Brust", identifiziere ich mich mit der führenden oder mit der geführten, mit der unterdrückenden oder der unterdrückten „Partei"; und mit welcher „Partei" ich „mich identifiziere", das *„bin ich"* dann jeweils „selbst", ineins womit die andere „Seele in meiner Brust" die Gegenpartei wird, das mir Entgegenstehende – an dem ich mich „reibe" oder „aufreibe" („Neurose"), an das ich mich stoße – mit einem Wort mein *Gegenstand.* Damit aber *verweltlicht* sich die andere „Seele in meiner Brust", geht sie ein in den Bereich der *Eigenwelt.* Es spielt dabei gar keine Rolle, ob Ich Partei nehme für den „Geist" oder für die „Triebe", für den „Seelenfrieden" oder das „Sinnenglück", überhaupt für „die Seele" oder „den Leib": im „Handumdrehen" – solange ich nämlich rollenhaft oder standpunktlich „existiere" – kann Ich aus der Rolle der „geistigen Person" in die der „Trieb-

[1] Sehr lehrreich ist gerade in diesem Zusammenhang ein Blick auf die Geschichte des Ausdrucks „Person". Vgl. T r e n d e l e n b u r g, Kantstudien XIII H. 1 1908; ferner H i r z e l, Die Person. Begriff und Name derselben im Altertum. Sitzungsber. der Kgl. Bayrischen Akad. d. Wiss. 1914, 10. Abhdlg.

[2] Hiezu gehört auch die Theater-Person, der Schauspieler.

person" fallen und umgekehrt, in welch letzterem Falle „die geistige Person" mein Gegenüber, *Gegenstand* wird, die „Triebperson" Ich. Oder aber ich nehme für keine der beiden Partei, sehe ihrem „Konflikt" lediglich zu: dann sind beide „Parteien" *Gegenstände* meiner Eigenwelt [3], dann ist *diese* „zerrissen" (während in der Parteinahme *Ich-selbst* „existiere" im Modus der *Zerrissenheit*). Immer aber, in allen diesen Lagen bin (bleibe) ich doch nur Ich, trete ich nicht aus meiner „Existenz" heraus; denn – und das wird oft vergessen – auch was ich Eigen*welt* nenne, *bin Ich* [3a]. Diese Tatsache anerkennt ja auch die Redewendung von den zwei Seelen „in" *meiner* Brust; „meine Brust", das ist ja nur ein leibräumliches *Bild* für den Tatbestand, daß *ich* die zwei Seelen *bin*. Hievon zeugen auch der Traum, die Neurose und Psychose. Und kann man doch auch das Wesen der psychoanalytischen Menschen-Betrachtung und -Behandlung darin erblicken, daß sie die Eigen*welt*, die *Gegenstände* der „inneren Erfahrung", auffaßt in der und umwandelt in die Seinsweise des Ich-bin.

Die Seinsweise des Ich-bin – was immer nur heißen kann: Ich-bin-in-der-Welt – kann nun aber nicht substantiviert werden zu einem oder substanziiert werden in ein weltloses „Ich" oder „Subjekt", sei es im Sinne der herkömmlichen Psychologie, der Psychoanalyse und Psychiatrie – wo es zur mehr oder weniger passiven Schaubühne wird, „auf" der „die Erlebnisse sich abspielen", oder zum „Bewußtsein", „in" dem die „Vorstellungen" wie in einem Behälter „aufsteigen" (Herbart [4]), enthalten sind und wieder verschwinden –, sei es im Sinne des personalen Akzentrums Schelers oder des Ich oder Subjekts der *transzendentalen* Apperzeption Kants: auch dieses letztere Ich ist „ein Singular" („der nicht in eine Vielheit der Subjekte aufgelöst werden kann"), wie Kant selbst sagt; es bezeichnet aber lediglich ein *logisch einfaches* Subjekt, insofern es „schon im Begriffe des Denkens" liegt

---

[3] Beispiele: de Quincey und – wenn auch in weitem Abstand – Amiel.

[3a] Das betrifft nicht nur die eigenweltlichen „Parteien" oder „Rollen", sondern *jeden* eigenweltlichen „Gegenstand". – Witzig und zugleich sehr wahr finden wir diesen Tatbestand beschrieben von James Joyce: „We walk through ourselves, meeting robbers, ghosts, giants, old men, young men, wives, widows, brothers-in-law. But always meeting ourselves". (Ulysses I, 220, The Odyssey Press, 4th Impr.)

[4] Wie schon Scheler sehr klar gesehen hat, handelt es sich hier um tatsächlich vorkommende spezielle Weisen des „Sichselbsthabens", um bestimmte Erlebnisarten, die dann aber von der Wissenschaft verallgemeinert und dogmatisch zur Basis einer erklärenden Theorie des „Bewußtseins" gemacht werden! Vgl. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Husserl, Jahrb. II, 436 b (1916).

(vgl. Kritik der reinen Vernunft [2. Aufl.] 407). Nun gehen wir anthropologisch aber nicht vom Begriffe des *Denkens* aus, und damit auch nicht vom Begriff eines logischen einfachen Subjekts (wie ja überhaupt von keinem „Begriff"). Wir gehen also auch nicht aus von der „Identität meines selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewußt bin", noch von der Identität der Person als dem „Bewußtsein der Identität seiner eigenen Substanz, als denkenden Wesens, in allen Wechseln der Zustände" (ebd. 408). Unser Anliegen ist ja nicht eine *Kritik* der naturwissenschaftlichen *Erfahrungserkenntnis* und eine Theorie des *Erfahrungsgegenstandes;* bedeutet doch Erfahrungserkenntnis als wissenschaftliche Erkenntnis lediglich eine bestimmte anthropologische Seinsweise und zwar innerhalb des Modus' der Diskursivität.

Im Gegensatz zu all diesen populären, wissenschaftlichen und „kritischen" „Begriffen des Ich" muß anthropologisch an der Untrennbarkeit „des Ich" von dem Bin festgehalten und muß Ich-bin wieder als besonderer, nämlich singularer Modus des menschlichen Da-seins ständig im Auge behalten werden. Insofern nun „Welt" anthropologisch (wie ontologisch) nicht (nur) das gegenständlich Seiende meint, sondern (auch) das *Wie* des „Verhaltens" *zum* Seienden überhaupt (vgl. Heidegger, Vom Wesen des Grundes, a. a. O. 87), muß Ich-bin – ebenso wie die liebende Wirheit, wie das Mansein, wie das Gegenübersein – als bestimmtes „Verhalten" zu Welt verstanden werden, wie es schon der ältesten griechischen Auffassung entspricht[5]. Es ist das Verhalten zu Welt im Sinne des idios Kosmos des Heraklit[6], also im Sinne der (träumenden, leidenschaftlichen, überhaupt „unbesonnenen") *Vereinzelung* des Daseins. Diese Vereinzelung geschieht „in Abwendung" (im ἀποστρέφεσθαι) von der Mit*welt* – dem koinós Kosmos – oder gar in Opposition zu ihr, wie wir bereits wissen (vgl. oben p. 123). Das letztere gilt in höchstem Maße von Stirners Einzigem, dessen Einzigkeit ruht auf und gipfelt in dem Pochen darauf, daß „die Andern" ihn „nichts angehen". In diesem „Was kümmern mich die Andern?" liegt ja auch eine, wenn auch negative, eben oppositionelle, *Beziehung auf* die Andern. Das Positive, von dem aus die Opposition hier bestimmt ist, ist der Selbstgenuß und Eigennutz, die Wahrung und Mehrung des Eigentums oder Besitzes durch Macht oder Gewalt, so daß „die Andern" nur da sind als

[5] Vgl. schon Heraklit, frg. 89 (Diels): „Die Wachenden haben eine gemeinsame Welt, *doch im Schlummer wendet sich jeder von dieser ab an seine eigene.*"

[6] Vgl. hiezu L. Binswanger, Heraklits Auffassung des Menschen. A. a. O., sowie Fr. J. Brecht: Heraklit (1926).

„mein Besitz" oder mein Gebrauchs-, Verbrauchs- und Genußding[7]. Für Nietzsche ist das, was den Menschen bestimmt, sich als Einzelnen zu setzen und zu behaupten, der Wille zur *Macht,* für Schopenhauer der Wille zum Leben; für Bergson, die Lebensphilosophie überhaupt, die Biologie und Medizin, ist es der élan vital, der Lebensdrang, die vitale Selbstbehauptung, für Freud ist es das Lustprinzip usw.

Im Gegensatz zu all diesen Lehren sucht die Anthropologie nicht nach einem Erklärungsprinzip für den singularen Modus oder nach einem „principium individuationis". Sie begnügt sich damit, sich Rechenschaft abzulegen über die Art und Weise, wie Dasein als singulares in der Welt ist, wie es sich in diesem Sein von Um- und Mitwelt abhebt, sich in dieser Abhebung versteht (als Einer gegenüber den Andern oder als Existenz), und wie es in dieser Abhebung zu einer Weltlichung im Sinne der Eigen*welt* kommt. Während Heidegger erstmals fundamental-ontologisch das Wesen von Weltlichkeit überhaupt (als Bewandtnisganzheit oder Verweisungszusammenhang) aufgehellt, während er gezeigt hat, wie „die Andern" in diesem Verweisungszusammenhang als die Mitwelt und die Mitdaseienden „begegnen" und vor allem, wie die Existenz sich aus der Verfallenheit „an die Welt" zeitigt und selbstigt, hat er der Abhebung der *Eigenwelt* aus der „Welt überhaupt" kein Interesse zugewandt. Auch wir können dieses Problem hier nur streifen, würde doch ein näheres Eingehen darauf eine Schrift für sich beanspruchen. Während mir die Mitwelt aus der Verweisung des Zuhandenen auf sie „begegnet" (vgl. oben p. 66), tritt mir die Eigenwelt entgegen aus der Verweisung des Zuhandenen auf das Dasein als meines, auf *mein* Dasein. Dasein als meines und meine Welt (oder die Welt als meine) sind dabei aber unlöslich aufeinander angewiesen, aus welcher Angewiesenheit dann wieder die Reduktion des Mit auf das Zu (des Zu-sich-selbst-seins) entspringt. Wenn ich michselbst in „Opposition" zu den Andern, in Wirkung und Gegenwirkung, in Förderung und Hemmung als rollenhaftes Selbst, in Anerkennung und Anerkanntwerden als eigentliches Selbstbewußtsein, in Lieben und Geliebtwerden als Ich von

---

[7] Das gilt für Stirner sogar von der Liebe: „Weil Ich aber die kummervolle Falte auf der geliebten Stirn nicht ertragen kann, darum, also um Meinetwillen, küsse Ich sie weg. Liebte Ich diesen Menschen nicht, so möchte er immerhin Falten ziehen, sie kümmerten mich nicht; Ich verscheuche nur *meinen* Kummer." (Der Einzige und sein Eigentum, 2. Aufl., Reclam 341). – Diese Auffassung der Liebe erinnert an einen Ausspruch von Cuvier, der von der *Katze* gesagt haben soll, wenn sie zu uns zärtlich zu sein scheine, so sei sie doch nur zärtlich zu sich selbst *an uns* (qu'elle se caresse elle-même à nous).

Gnaden Deiner selbstige, in der Bemächtigung des Grundes als meinem schließlich mich als eigentliches oder existenzielles Selbst zeitige, so hebt sich ineins damit auch je meine Welt aus der Welt der Anderen, Deiner oder einer anderen Existenz heraus und zwar je auf besondere Weise. Beschränken wir uns hier auf die Weise der Abhebung der Eigenwelt von der Welt der Andern, und „in Opposition" zu ihnen, so wäre hier zunächst an die Art der Verweisung zu denken, in welcher die Mitwelt, aber auch die Umwelt gerade auf Mich verweisen (etwa in der Weise des „Eindrucks, des Einflusses" usw.). Und weiter wäre aus der Art dieses Verweisens die spezielle Art von Weltlichkeit, genannt Eigenwelt, die Möglichkeit ihrer Abhebung von der gemeinsamen Welt und schließlich ihr Wesenszusammenhang mit „meiner Existenz" aufzuzeigen, worauf wir selbst ja bereits näher eingegangen sind. Dabei wäre vor allem einzusehen, daß „die Leibhaftigkeit" hierbei keineswegs die führende oder ausschlaggebende Rolle spielt, sondern daß „der Leib" *hier* seinerseits nur einen bestimmten Ausschnitt aus der Eigenwelt bildet. Wir kommen hierauf zurück.

e) Das Nur-noch-Leben und das nackte Grauen.

Gemeinsam ist den oben (p. 443 f.) erwähnten Lehren, daß sie das Menschsein überhaupt und den singularen Modus im Besonderen nicht verstehen und bestimmen vom menschlichen Dasein her, sondern von einem speziellen psychologischen Ausschnitt aus demselben (Nietzsche, Stirner, Freud, Jung), von einem metaphysischen Prinzip (Schopenhauer, Lebensphilosophie), oder von einem naturwissenschaftlichen Sondergebiet (Biologie, Medizin). So kommt es zu psychologisch-dogmatischen, metaphysisch-dogmatischen oder wissenschaftlich-dogmatischen „Anthropologien" oder Auffassungen vom „Wesen des Menschen". „Der Mensch" wird derart zu einem mit Schlagworten zu bezeichnenden „Wesen", zu der blonden Bestie oder dem Herrenmenschen, zum Einzigen und seinem Eigentum, zum Streber nach Lustgewinn, zum Maskenträger, zum Narren des Willens zum Leben und zur Fortpflanzung, zum Spezialfall schöpferischer Lebensentwicklung oder zum bloßen „Lebewesen". Aus dem *„bloßen Lebewesen"*, um uns hierauf zu *beschränken*, läßt sich aber nie und nimmer „der Mensch" rekonstruieren; denn Menschsein ist mehr als Leben. Was die gegenständlich-wissenschaftliche Betrachtung und Forschung, das „theoretische" Entdecken und Verweilen-bei im Medium des Begriffs als ständigen „Gegenwurf", als vorhandenes

Objekt *begreift*, das Menschsein als „nur noch Leben", ist anthropologisch das *nackte Grauen*, das Dasein als *Nicht-(mehr)-bei-sich-sein*.

„Nur noch Leben" ist, wo dem Dasein sowohl jegliches Seinkönnen, umwillen dessen es sein kann, wie jegliches Was, worauf-hin es ist (also die Weltlichkeit der Welt), wie erst recht die Heimat, in der er ist, wie jegliches Mit, womit es ist, entschwunden ist. *Weil* in all dem das In-der-Welt-sein-können des Daseins „besteht", *ist* dieses Entschwinden *Grauen*. Im nackten Grauen kann Ich Mir nicht „helfen", weil Ich hier gar nicht mit mir umgehen oder mich bei etwas nehmen, geschweige denn „existieren" kann, im nackten Grauen kann kein Anderer Mir helfen, weil hier keiner ist, mit dem ein Anderer umgehen kann, im nackten Grauen hilfst Du mir nicht, denn Du *bist* hier gar nicht, im nackten Grauen „hilft mir auch kein Gott", denn es ist keiner da, der seine Stimme vernehmen kann. Im nackten Grauen ist Dasein nicht einmal allein (geschweige denn einsam), denn im Alleinsein bin Ich ja immer noch, ja erst recht, *bei mir*. Dasein ist hier aber auch nicht außer-sich (wie z. B. in der Raserei der Leidenschaft), sondern ist überhaupt nicht *da*. Wenn man beim Grauen überhaupt noch von einer „Enthüllung" sprechen könnte, so wäre das, was es enthüllt, eben die Nacktheit des Daseins, das nur noch Am-Leben-sein. In Wirklichkeit enthüllt aber das Grauen nicht die Nacktheit des Daseins, vielmehr *ist* jenes Entschwinden des Daseins nichts anderes als Grauen.

Während die Todesangst immer noch Angst vor etwas, dem Sterben nämlich, ist, kann „der Tod" dem Grauen, wenn ihm überhaupt noch etwas „etwas bedeuten" kann, nur „die Erlösung" bedeuten; daher, wo immer dem Grauen noch etwas etwas bedeuten kann, wo es also noch nicht völlig nacktes Grauen ist, es unfehlbar zum Selbstmord führt. Wir sehen: die menschliche Lebensform ist eine solche, die ihre Umwandlung in „bloßes Leben" nicht aushält.

Gleichsam „zwischen" dem Bei-sich-sein und dem Nicht-da-sein des Daseins steht das *Außer-sich-sein*, wie wir die „Raserei der Leidenschaft", des Zornes, der Wut, der Eifersucht, der Verzweiflung aller Art bezeichnen. Hier ist Dasein nicht mehr *ganz* bei sich, hier nähert es sich dem nackten Dasein, dem Grauen.

Schon aus diesen wenigen Andeutungen geht hervor, daß, was vom Dasein aus interpretiert, sich gerade als das μὴ ὄν, das ἕτερον oder Andere erweist, nämlich als das nackte Grauen, in der Interpretation der gegenständlichen Wissenschaft als das eigentliche Positive, als der Gegenstand der Aussage und der Forschung erscheint.

Der Ausdruck für diesen Gegenstand heißt Leben. Hier wird Dasein ontologisch uminterpretiert in ein Vorhandensein eines innerweltlich Seienden. Vom Dasein aus gesehen handelt es sich im nackten Grauen hingegen um das Entschwinden der „Freiheit", des Transzendierens als solchen, mit anderen Worten, um die Nichtigung der Möglichkeit des In-der-Welt-seins und Über-die-Welthinaus-Seins überhaupt. Hier kann also nicht mehr die Rede sein lediglich vom Durchsetztsein der Sorgestruktur des Daseins mit Nichtigkeit, sondern nur von der Nichtigung der Sorgestruktur als solcher, zugleich mit der Nichtigung „der Liebe". Dasein „steht" hier nicht mehr in der Unheimlichkeit der Gewissensangst „mit sich zusammen", es lebt auch nicht von ihm weg in die Bodenlosigkeit des Verfallens an die Welt, sondern es fällt der Nichtigkeit anheim, der Bodenlosigkeit des Chaos als der Auflösung des Kosmos seines Seins, dem Nur-noch-Leben.

Daß der anthropologische Zugang zum „bloßen Leben" nur im nackten Grauen möglich ist[1], diese Feststellung wird nun also nicht mehr verwechselt werden mit der Lehre von ontologischen *Schichten* des Seins, wie wir sie bei Nicolai Hartmann in erster Linie, aber auch bei Th. Haering finden, und wie sie, wenn auch in rein phänomenologischer Form, der Rede von den „ontologischen Regionen" bei Husserl zugrunde liegen. Hier werden einzelne Sachgebiete oder sachliche Regionen, wie sie im Laufe der Menschheitsgeschichte herausgearbeitet worden sind, entweder im Sinne eines Vorhandenseins eines innerweltlich Seienden auf ihre faktischen Tatbestände, ihr theoretisches Apriori hin oder, bei Husserl, auf ihre phänomenologischen Wesensgebiete hin untersucht und beschrieben. Daß das Menschsein auf verschiedenen Seinsschichten aufgebaut ist, – einer geistigen, seelischen, vitalen und materiellen Schicht – das kann nur die vergegenständlichende Wissenschaft behaupten und kann nur durch *deren* apriorische Strukturgesetze phänomenologisch erhellt werden.

Ebenso wie sich Ontologie sowohl als Anthropologie von keiner Schichtentheorie, sei es des Seins überhaupt, sei es der „Persönlichkeit", leiten lassen dürfen, ebensowenig darf die Anthropologie den Menschen nur unter dem Gesichtspunkt oder der Richterbefugnis des

[1] Der naheliegende Einwand, daß „Leben" doch auch als keineswegs grauenhaftes „bloßes Vegetieren" zugänglich werde, fällt deswegen dahin, weil das bloße Vegetieren, wie auch jedes Schwelgen im Lebensgenuß, jedes Ausruhen und vegetierende Dahindämmern ja durchaus noch In-der-Welt-sein und Bei-sich-sein des Daseins bedeuten und lediglich eine spezifische Gestimmtheit desselben und einen bestimmten Daseinsentwurf darstellen, was vom nackten Grauen nicht mehr gesagt werden kann.

Geistes verstehen. Gerade die Schichtentheorie könnte zu diesem Mißverständnis führen, angesichts ihrer Trennung des Menschen in Geist, Seele und Leib. In Tat und Wahrheit steht Anthropologie *über* diesem Gegensatz und anerkennt sie keine solche Trennung. Ist für sie doch das Transzendieren, das In-der-Welt und über-die-Welt-hinaus-sein keineswegs zu verwechseln mit einem geistigen Sein. Transzendiert „der Mensch" doch auch schon im Greifen nach etwas, im rein greifenden Nehmen-bei, also in einer von der Umgangssprache und der Wissenschaft als leiblich angesprochenen Seinsform, und transzendiert er doch auch schon in der bloßen Stimmung (als Gestimmtsein oder Befindlichkeit), also in einer gemeinhin als vital angesprochenen Seinsform, und transzendiert er doch auch im „liebeerfüllten Geschlechtsakt", also in einer von der Biologie als „natürlich" oder „naturhaft" angesprochenen Seinsform.

f) Die Rolle des Leibes im Zu-sich-selbst-sein.

Von hier aus gewinnen wir auch Einblick in die Rollen, die dem „Leib" in der Anthropologie zukommen. „Der Leib" kann für die Anthropologie niemals als der „Träger" oder als die „Bedingung", geschweige denn als die „Ursache" eines seelischen Seins verstanden werden. Ebensowenig vermag die Anthropologie dem K l a g e s schen Satze zuzustimmen, es sei der Leib die Erscheinung der Seele, die Seele aber der Sinn des lebendigen Leibes; denn wenn hier auch die Leib-Seele*trennung* überwunden wird, so gilt der Satz, streng gemeint, doch nur für die „Region" von Ausdruck und Kundgabe einerseits, Ausdrückendem und Kundgebendem anderseits, also nur für den pluralen und dualen Modus des Menschseins.

Anthropologisch kann das, was das vulgäre Menschenverständnis und die Wissenschaft als „Leib" bezeichnen, ungeheuer Verschiedenartiges bedeuten. Wir brauchen uns ja nur daran zu erinnern, was in dieser Schrift über die Leiblichkeit dargelegt worden ist. In der Liebe ist Leiblichkeit „Durchsichtigkeit", Du-Transparenz, gehört die leibliche Gestalt zum Wesensbild und sind alle leiblichen Teilgestalten Liebesgestalten (vgl. den Blick, Wink und Gruß, den Kuß, die Umarmung). In der Freundschaft ist die Leiblichkeit Halt aneinander (Blick ins Auge, Händedruck, Aussprache). Im mitweltlichen Nehmen-bei ist sie Bedrängung überhaupt und Instrumentalität auf der einen, Bedrängnis, Impressionabilität und Suggestibilität, Griffigkeit überhaupt, auf der andern

Seite. Dazu kommt, im Nehmen-beim-Wort, die Symbolhaftigkeit wie sie sich im Handschlag, in der sprachlich-lautlichen Formel, in der rituellen Berührung und Haltung zeigt. Auf die Rolle der Leiblichkeit in der Existenz werden wir weiter unten zu sprechen kommen.

Man sieht aus all dem leicht, daß es anthropologisch so etwas wie pure Leiblichkeit „nicht gibt", mit anderen Worten, daß „pure Leiblichkeit" im Sinne des anatomischen „Körpers", des physiologischen Organismus, des biologischen Geschehens, der Vitalperson usw., eine künstliche wissenschaftliche Abstraktion, ein von einem bestimmten wissenschaftlichen Apriori entworfener, begrenzter Ausschnitt aus dem Menschsein bedeutet, nicht mehr und nicht weniger als die Seele oder das Seelesein. Dieser Ausschnitt wird von den betreffenden Wissenschaften nicht nur als der Leib, der Organismus usw. substantiviert, sondern auch substanziiert, zur tragenden metaphysischen Substanz oder dem Träger „des Lebens" gemacht, an den, unter besonderer Heraushebung einzelner Teile oder Systeme (Nervensystem, Gehirn) das Seelenleben „gebunden" sein oder aus dem es gar „erklärt" werden soll, wenn man es nicht vorzieht, beides, leibliches und seelisches „Geschehen" für „identisch" zu „erklären".

Statt dessen gilt es einzusehen, daß der lebendige Leib immer auch Transzendenz (im Sinne von transzendieren) ist, und keineswegs „Werkzeug der Transzendenz"; denn in dieser Redeweise wird das menschliche Dasein bereits getrennt in Geist und Leib. Nicht so ist es, daß der Geist sich des Leibes als eines Werkzeuges bedient, sondern so, daß das Menschsein ein solches Sein ist, das wiederum Sein zu verstehen und zu entwerfen, das von Sein Durchstimmtsein, liebend dem Sein zu begegnen und mit Seiendem umzugehen vermag. In all dem *ist* Geist Seele Leib, wenn man überhaupt von einem Sein solcher abstrakter Gegenstände reden kann.

Ist diese Abstraktion einmal vollzogen, so führt keine Brücke mehr zum Menschsein zurück; auch die hochtönende Rede von der Geist-Seele-Leib-*Einheit* des Menschen bleibt im Medium der Abstraktion und kann bestenfalls nur als eine *Maxime empirischer Forschung* bezeichnet werden. –

Im *Zu-sich-selbst-sein,* dem *eigenweltlichen Nehmen-bei-etwas,* dem *Umgang* mit sich selbst schließlich spielt das, was Umgangssprache und Wissenschaft den Leib nennen, insofern wieder eine besondere Rolle, als Ich, ebensowenig wie aus meiner Eigenwelt überhaupt, auch nicht aus meiner Leibhaftigkeit (als einem bestimmten Ausschnitt aus derselben) heraus- und ihr gegenüberzu-

treten vermag, weshalb das Etwas, das Ohr z. B., bei dem Ich Mich nehme, wesensmäßig zugleich „ein Teil" *meinerselbst* ist. Mein Leib ist keineswegs nur ein Teil der Außenwelt, wie z. B. W e r n i c k e erklärte; er ist zwar tatsächlich auch ein bestimmter Ausschnitt aus der Bewandtnisganzheit der „Welt" (= mein Körper) und dieser zugehörig, zugleich aber, wie alle Eigenwelt, eine Weise meines Existierens. Und zwar handelt es sich hier weder um einen assoziativen, erst zu lernenden „Zusammenhang", noch um eine Doppelheit der Empfindung im Sinne der sogenannten Doppelempfindung, sondern um eine einzigartige wesensgesetzliche Zusammengehörigkeit [1]. *Hier* reden wir nur von der eigen*weltlichen* Bedeutsamkeit des Leibes, von „meinem Körper" als Inbegriff des eigenweltlichen Nehmens und Genommenwerdens, von welchem die äußere Körperwahrnehmung nur eine besondere Modifikation darstellt. Hier kehrt natürlich alles wieder, was wir vom mitweltlichen Nehmen-bei gesagt haben, nur mit dem Unterschied, daß mein Körper auch jederzeit Ich sein, daß Ich auch jederzeit mein Körper sein kann. Im Vordergrund steht hier meine äußere körperliche Gestalt, mit der – im Gegensatz zur Fremd-wahrnehmung – die Identifikation nur sehr unvollkommen und sehr schwierig gelingt [2], ganz abgesehen von denjenigen (pathologischen) Fällen, wo einer seiner Körpergestalt ausgesprochen fremd gegenübersteht (gewisse Fälle von „Depersonalisation"). Hierher gehören aber auch alle rein sexuellen und auto-erotischen Weisen des Umgangs mit dem eigenen Körper, gehört der Auto-Sadismus und Auto-Masochismus, das Trainieren oder Verweichlichen, das („bewußte") Schmücken oder Verwahrlosenlassen „des Körpers", ferner die („bewußte") „äußere Haltung" und die Manieren usw., was alles aber auch *mit*weltlich bestimmte Züge enthält. Doch dürfen wir uns hier nicht weiter in Einzelheiten verlieren.

IV. Das Selbstsein oder Sein zum Grunde (als meinem).

Solange wir das singulare In-der-Welt-sein verstehen „in Abhebung von" der Mitwelt und „in Hinwendung zur" Eigenwelt, solange verstehen wir nur, daß das *Gegenübersein* von Einem und

[1] Vgl. hiezu: S c h e l e r, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Jahrb. f. Philosophie u. phänomenologische Forschung I, 413/440.
[2] Vgl. hiezu neuerdings: K i t a m u r a, Untersuchung über das autoskopische Erlebnis in dem Vorstellungsleben. Tohoku Psychologica Folia VI, Fasc. 1–2 u. 4 (deutsch).

den Andern hier vertauscht wird mit dem „Sichselbst-Gegenübersein", dem rollenhaft-diskursiven, „parteilichen" oder standpunktlichen Sein-zu-sichselbst, dem *Parteier*greifen für oder gegen die eigene Welt, oder mit dem neutralen Zuschauen des Parteikampfs „in meiner Brust". Bis zu diesem Verständnis bringt es auch die „tiefste" *wissenschaftliche* Erfahrungstheorie des Menschen, die Psychoanalyse; ihre Tiefe reicht nämlich anthropologisch nur [1] bis in das eigenweltliche Gegenüber, bis in diejenige Seinssphäre, wo der Einzelne verstanden wird als ein der *Welt* (der Naturwelt, der geschichtlichen Welt, der Geisteswelt), der Mit- und Eigenwelt *Gegenüberstehender,* von diesen *Welten* Übermächtigter oder mit ihnen Ringender. Dasselbe gilt von den meisten „Neurosentheorien" [2].

„Es gibt" nun aber, wie wir wissen, die *eigentliche* Weise des Selbstseins, in der das diskursive, „standpunktliche" *Gegenübersein* verschwindet und Ichbin sich erst als „wirkliches" Selbstsein „verwirklicht" oder „realisiert". Bezeichnen wir diese Seinsform als Existenz, so müssen wir uns nur wieder klar sein, daß „die Existenz" im ontologischen Sinne H e i d e g g e r s anthropologisch einen unerreichbaren *Grenzfall* darstellt. Wir bezeichnen daher die nicht-diskursive, eigentliche Form des singularen Modus' besser als existenzielle *Tendenz* oder als *Sein zum Grunde,* und zwar zum Grunde je *meinen,* je deinen, je seinen Daseins (abgekürzt: zum Grunde als meinem).

In der christlichen Anthropologie, so sahen wir, spielte das Problem des Seins-zum-Grunde eine sehr große, ja zentrale Rolle. Seine Lösung fand es hier in der Selbstliebe, im adhaerere Deo als „gleichzeitigem" amor sui, amor proximi und amor dei. Hier sah sich der Mensch auf Gott gestellt als auf seinen (und *zugleich* unseren) Grund, sein Sein „hing" dem Sein Gottes „an", wenn wir das adhaerere wörtlich nehmen. Und zwar war dieses Anhängen sowohl Ursprung oder Urgrund des Seins als heilsgeschichtliches Seins*ziel*. Für eine säkularisierte, den Menschen nicht von Gott, sondern vom Menschen aus verstehende Anthropologie fällt diese Lösung zwar fort, nicht aber das Problem; denn wenn wir wirklich Ernst machen mit der Frage nach der *Seinsweise* des Ich

[1] Dieses „nur" gilt aber nur für den anthropologischen Standpunkt. Was die Lehre F r e u d s innerhalb des Bereichs des eigenweltlichen Gegenüber, des psychischen Konflikts, geleistet hat, bleibt unangetastet. Vgl. L. B i n s w a n g e r, Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie, a. a. O.

[2] Daß J u n g s Lehren hievon auszunehmen sind und zwar auf Grund seiner Lehre von der „Individuation", sei nochmals ausdrücklich betont.

bin – das heißt aber zugleich, nach der *Wahrheit* seines *Offenbarwerdens* [3] – so gewahren wir rasch, daß es sich hier keineswegs um ein „abgeschiedenes" In-sich-Sein handelt, sondern um eine „gegründete" Seinsweise, d. h. um eine solche, die von einem *Grund* ihres Seins „weiß", und sei es auch nur, daß sie nach einem solchen *frägt*. Und zwar kann dieser Grund nur liegen im Sein überhaupt oder, wenn man will, in der „Realität", wobei man sich nur klarmachen muß, daß diese „Realität" nicht verwechselt werden darf mit der gegenständlichen Wirklichkeit, sondern daß sie, gerade sie, das eigentliche *Geheimnis* (Häberlin) ist, das *Unergründliche*, um den Terminus von Simon Frank zu gebrauchen.

Das „Etwas", zu dem Ich „als" zu *meinem Grunde* bin, kann also kein Du und kein Anderer sein, es kann aber auch kein *gegenständliches* oder weltliches, auch kein *eigen*weltliches Etwas sein; denn ein Gegenstand vermag nie Grund zu sein, steht doch „hinter" einem Gegenstand immer wieder ein anderer Gegenstand. Grund bedeutet hier das *Seinsprinzip* (was immer auch heißt das Wahrheitsprinzip), auf das sich Einer als auf seinen Grund stützt, auf dem er steht und von dem aus er sichselbst in Abhebung von Um- und Mitwelt und in Abwendung von Dir „empfindet" und versteht. Die anthropologische Tatsache, daß das Menschsein nicht in der Dualität der Liebe und nicht in der Diskursivität des Umgangs (des „äußeren" und „inneren" Handelns überhaupt) aufgeht, sondern sich sowohl aus dem Miteinandersein als aus dem Mitsein als aus dem Zu-sichselbst-sein zu besinnen vermag auf ein eigentliches *Selbstsein*, diese Tatsache setzt die Möglichkeit eines *Seins zum Grunde als meinem* voraus. Auch die Liebe, das liebende Miteinandersein, kann verstanden werden, ja *ist* ein Sein zum Grunde, aber ein Sein zum Grunde *als unserem*, als *Heimat*, *Geschenk* oder *Gnade*. Die Möglichkeit des Seins zum Grunde als *meinem* ist eine davon grundverschiedene; denn während dort das Sein zum Grunde von *Uns* „gelebt" wird als Unendlichkeit und Ewigkeit, als ungeschiedene Fülle und unerschöpflicher Überschwang, wird es hier von *Mir* gelebt als Endlichkeit und Zeitlichkeit, als Sein zum *Tode*, ganz gleichgültig, ob dieses Sein zum Tode im Heideggerschen Sinne der Existenz, d. h. in vorlaufender *Entschlossenheit* zur unüberholbaren ursprünglichen Möglichkeit der Nichtigkeit des Daseins gelebt wird oder nur in existenzieller Tendenz, d. h. also in Richtung auf einen *Grund* überhaupt als *meinen*.

[3] Vgl. wieder Heidegger, Zum Wesen des Grundes, sowie Häberlin, Vom Wesen der Philosophie.

a) Existenz und existenzielle Tendenz.
Zur Autobiographie von H. G. Wells.

Was wir unter „existenzieller Tendenz" verstehen, sei zunächst an einem „modernen" Beispiel illustriert. Wir wählen hiezu das „Experiment in Autobiographie" von H. G. Wells, das gerade ein für unsere Zeit „typisches" Beispiel ist. Schon die einleitenden Sätze des Prelude führen uns mitten ins Herz unseres anthropologischen Problems [1].

„I need freedom of mind. I want peace for work. I am distressed by immediate circumstances. My thoughts and work are encumbered by claims and vexations and I cannot see any hope of release from them; any hope of a period of serene and beneficent activity, before I am overtaken altogether by infirmity and death." (I, 15.) (Ich bedarf geistiger Freiheit. Ich brauche Ruhe zur Arbeit. Plötzlich eintretende Umstände irritieren mich. Äußere Beanspruchungen und Beunruhigungen belasten meine Gedanken und meine Arbeit, und ich sehe keine Hoffnung, mich davon zu befreien, keine Hoffnung auf eine Zeit heiterer und wohltuender Tätigkeit, ehe Gebrechlichkeit und Tod mich überfallen.)

„Conceptions of living, divorced more and more from immediacy, distinguish the modern civilized man from all former life." (I, 16.) (Lebensbegriffe, die mehr und mehr von aller unmittelbaren Bedrängnis [immediacy] losgelöst sind, unterscheiden den modernen zivilisierten Menschen von demjenigen aller früheren Zeiten.)

„Mankind is realizing more and more surely that to escape from individual immediacies into the less personal activities now increasing in human society is not, like games, reverie, intoxiation or suicide, a suspension or abandonment of the primary life; on the contrary it is the way to power over that primary life which, though subordinated, remains intact. Essentially it is an imposition upon the primary life of a participation in the greater life of the race as a whole." (I, 17.) (Die Menschheit macht sich immer deutlicher klar, daß Flucht aus persönlichen Bedrängnissen [immediacies] in die weniger persönlichen, in der menschlichen Gesellschaft jetzt einen immer größeren Raum einnehmenden Betätigungen *nicht*, wie Spiel, Träumerei, Rausch oder Selbstmord, ein Unterbrechen oder Aufgeben des vorherrschenden Lebens [primary life] bedeutet; es ist im Gegenteil der Weg, dieses vorherrschende Leben zu beherrschen, das, obgleich untergeordnet, unberührt bleibt. Es ist im Wesentlichen ein Appell an das vorherrschende Leben [primary life] zur Teilnahme am höheren Leben der Rasse als Ganzem.)

„I am tormented by a desire for achievement that overruns my capacity and by a practical incapacity to bring about for myself the conditions under which fine achievement is possible." (I, 20.) (Ich fühle

[1] Ich zitiere nach der First cheap edition 1934, 2 vol.

mich gepeinigt von dem Wunsch nach einer Vollendung, die meine Fähigkeiten übersteigt, und von der tatsächlichen Unfähigkeit, für mich selbst die Bedingungen herbeizuführen, unter welchen allein eine wirkliche Vollendung möglich ist.)

„I seem now in this present mood, to be saving only tattered bits of time, and even in these scraps of salvage my mind is often jaded and preoccupied." (I, 20.) (Es scheint mir in dieser gegenwärtigen Stimmung, daß ich nur abgerissene Zeitfetzen zu retten vermag, und daß selbst in diesen geretteten Bruchstücken mein Geist oft abgemattet und präokkupiert ist.)

„I can neither control my surroundings myself nor can I find helpers and allies who will protect me from the urgencies – from within and from without – of primary things." (I, 20.) (Weder kann ich meine Umgebung selbst kontrollieren, noch finde ich Helfer und Verbündete, die mich vor den Nöten – den inneren und den äußeren – der nächstliegenden Dinge [primary things] schützen.)

„This feeling of being intolerably hampered by irrelevant necessities, this powerful desire for disentanglement is, I have already said, the common experience of the men and women who write, paint, conduct research and assist in a score of other ways, in preparing that new world, that greater human life, which all art, science and literature have foreshadowed." (I, 20.) (Dieses Gefühl, unerträglich gehemmt zu sein von den unabwendbaren Notwendigkeiten, dieser mächtige Wunsch nach Befreiung *[disentanglement]* ist, ich sagte es schon, die allgemeine Erfahrung aller Männer und Frauen, die schreiben, malen, forschen oder auf mancherlei andere Arten helfen, jene neue Welt vorzubereiten, jenes höhere menschliche Leben, auf das Kunst aller Art, Wissenschaft und Literatur bereits hingedeutet haben.)

„We are therefore, now and for the next few hundred years at least, strangers and invaders of the life of every day. We are all essentially lonely. In our nerves, in our bones. We are too preoccupied and too experimental to give ourselves freely and honestly to other people, and in the end other people fail to give themselves fully to us." (I, 23.) (Wir sind deshalb, jetzt und für die nächsten paar hundert Jahre wenigstens, Fremde und Feinde des alltäglichen Lebens. Wir [die schöpferischen Menschen = creative workers] sind alle von Grund auf einsam. Wir sind zu absorbiert und experimentierend, um uns anderen Menschen frei und ehrlich hinzugeben, und letzten Endes geben die Menschen sich auch uns nicht voll und ganz.)

Dieses Beispiel ist für uns nicht nur deswegen so wichtig, weil es unser typisch modernes Los, das Bedroht- und Bedrängtsein vom entanglement, von den immediate circumstances, der Hast und „Last" der „Welt", so eindringlich zeigt, sondern vor allem deswegen, weil wir auch, ja gerade, in ihm ein *dis*entanglement, den Versuch einer *Befreiung* von dem „Eingenommensein von Welt'

und den Versuch einer Besinnung auf sich selbst, einen existenziellen Zug also, entdecken und nachweisen können. Von einem solchen darf anthropologisch wie gesagt nicht erst im Sinne eigentlichster vorlaufender Entschlossenheit und eigentlichster *Er*schlossenheit der Situation gesprochen werden, sondern schon da, wo überhaupt eine Tendenz sichtbar wird, sich nicht aus der Welt her zu verstehen, sondern das Verstehen „in das Worumwillen zu werfen". Das ist aber schon da der Fall, wo ein so verzweifeltes Ringen sichtbar wird, den immediate und unexpected circumstances, necessities, disturbances oder urgencies, von *außen* und *innen*, überhaupt der immediacy und dem every day life, mit einem Wort, der Verfallenheit an die Welt, zu entrinnen (escape), wo ein craving oder desire of disentanglement und release besteht, um Frieden zu finden, Sammlung und Ruhe (desire for peace and achievement) für das eigenste Lebens-*Werk*, wo es sich also nicht handelt um eine Aufhebung (suspension) oder ein Aufgeben (abandonment) des den Alltag beherrschenden Lebens, sondern wo im Gegenteil dieses Leben trotz seiner „Subordinierung" unter und Beherrschung durch höhere Interessen, bestehen bleibt. Hier finden wir schon etwas von dem, was Heidegger die Erschließung der Situation nennt, nämlich nicht lediglich einen Rückzug *aus* der Welt, sondern eine „existenzielle" Durchdringung von Welt, darin bestehend, daß man sie sich mit ihren erdrückenden Ansprüchen zwar „vom Leibe hält", sich nicht von ihr unterkriegen läßt, ihr widersteht, aber nur um sich ihrer um so „selbständiger" zu bemächtigen. Das aber ist zugleich ein Zug der Selbstigung, des Selbstwerdens, das ja nur möglich ist auf dem Umweg über die Welt. Daß es sich hier um eine Zeitigung im Sinne der existenziellen Zeitigung handelt, geht überall daraus hervor, daß die Tendenz besteht, die immediacy, die *momentan* bedrängenden Ansprüche der Innen- und Außenwelt (from within and from without) zu überwinden zugunsten einer kontinuierlichen oder erstreckteren Zeitigung im Sinne ruhiger, unzerstreuter Arbeit am eigenen Werk. Worum es hier geht, das ist die „Rettung" des Selbst ineins mit der Rettung oder Bewahrung (salvage) „der Zeit" im Sinne einer eigentlichen Zeitigung und im Gegensatz zu einem bloßen Aufbewahren von Zeitsplittern (saving only tattered bits of time). Daß diese Zeitigung kein eigentliches Sein zum Tode (im Sinne Heideggers), sondern nur ein Sein zum Lebens*ende* (vgl. die Eingangsworte) bedeutet, daß das Gewissen hier nur spricht als bloßer Aufruf zur Sammlung aller *Kräfte* für dieses *Werk* (= Lebensaufgabe), und daß die Tendenz zur vertieften

Durchdringung der Welt – mittels des auf ihre „Ver-Besserung" gerichteten Werks – über die Tendenz zum Sein zum Grunde *überwiegt*, das alles darf uns nicht hindern, hier doch von einem *Sein zum Grunde* oder einem *existenziellen* Zug im Menschsein zu sprechen. Dieser Zug ist es, der den *singularen* Modus des Menschseins erst in seinem eigentlichen Sein kennzeichnet. Wo immer wir ihn aufweisen, muß, wie unser Beispiel zeigt, vom Dasein als je meinem, deinem oder seinem gesprochen werden. Was Heidegger „die Existenz" nennt, ist, wir wiederholen, nur der *ontologische Grenzfall* dieses anthropologischen Modus'.

Wenn Wells erklärt: *„We are all essentially lonely"* (wir geistigen Arbeiter sind alle im Grunde einsam), so zeigt sich hier, daß „der Grund" hier nicht *erreicht* ist im Sinne des „Bodenfassens" der Liebe in ihm. Jedenfalls ist jener Satz nicht möglich ohne den andern: *„I have never given any person nor place a simple disinterested love"*, ich habe niemals an einen Menschen oder Ort eine schlichte, uninteressierte Liebe gewendet[2]. –

Daß es im Einzelfall strittig bleiben kann, ob es sich um ein Sein zum Grunde oder um einen bloßen *Umgang* mit sich selbst handelt – wo das Sichselbst nur eine *Rolle* bedeutet, zu der sich Einer auf Grund einer anderen Rolle verhält[3] –, diese überhaupt nicht auf „diagnostischem" Wege zu entscheidende, sondern nur hermeneutisch auszutragende „Strittigkeit" macht gerade das Wesen der eigentlichen psychologischen oder Daseinserkenntnis aus. Sie darf daher nicht weggeleugnet, sondern muß im Gegenteil ins hellste Licht gerückt werden. Ist sie doch der Quell echter psychologischer Erkenntnis, und beruht auf ihr doch gerade der Ansporn, die produktive Unruhe und das Glück dieser Erkenntnis.

Und die „ewigen Streitigkeiten", ob es sich in einem „Fall" um eine Neurose handelt oder nicht, hängen mit dieser Alternative: „existenzielles Verhalten oder Umgang mit sich selbst" zusammen. –

Was Wells betrifft, so frägt sich der an Jungscher Skepsis geschulte Autor selbst, ob es sich bei seiner Selbstbeurteilung um sein eigentliches Sein handle, oder um ein bloß eingebildetes, wunschhaftes Sein, ja er glaubt, daß das, was er in dem Prelude von sich aussagt, noch nicht einmal der Anfang einer Feststellung

---

[2] A. a. O. 22. – Wells wäre aber nicht Wells und die Grundtendenz seines Seins und Wirkens, the idea of a planned world, wäre nicht möglich ohne eine, irgendwie „abgeleitete", Liebe, sich äußernd in der Liebe zur Menschheit „der nächsten paar hundert Jahre".

[3] Man denke nur an die wissenschaftliche Kontroverse über das „pseudonyme" Zusichselbstsein Kierkegaards.

dessen sei, was er ist, sondern nur dessen, was er am liebsten sei und wie er sich am liebsten beurteile[4].

Daß übrigens die Ansicht Jungs, daß wir uns in erster Linie nach dem Wunschbild beurteilen, das wir uns von uns machen, keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann, geht schon daraus hervor, daß es auch Menschen gibt, die sich selbst ungleich „schonungsloser" und „wahrheitsgetreuer" beurteilen, als sie von der Mitwelt beurteilt werden. Aber auch rein prinzipiell läßt sich der Jungschen Skepsis entgegenhalten, was ein ebenso tiefer Kenner des Menschen, Marcel Proust, einmal ausgesprochen hat: „Nous travaillons à tout moment à donner sa forme à notre vie, mais en copiant malgré nous comme un dessin les traits de la personne que nous sommes et non de celle qu'il nous serait agréable d'être" (Le côté de Guermantes I, 168 f.). Mit der Unterscheidung also von „bewußtem" Wunschbild und „unbewußter" Gestaltung unseres Lebens ist es hier nicht getan, vielmehr handelt es sich um zwei einander entgegengesetzte Ansichten vom Wesen des Menschen. Man sieht aus dieser Gegenüberstellung, daß es nicht möglich ist, auf Grund rein diskursiver Erfahrung zu Sätzen von allgemeiner psychologischer Wahrheit zu gelangen; kann man doch jeder solchen „Erfahrungstatsache" die gegenteilige gegenüberstellen, wie es Hegel schon in bezug auf die psychologischen „Gesetze" gezeigt und verspottet hat. Daher müssen alle rein diskursiv gewonnenen psychologischen Erfahrungssätze, wenn sie mit dem Anspruch auftreten, für das Wesen des Menschen oder das Menschsein als solches Geltung zu besitzen, als dogmatisch bezeichnet werden. Ihre Geltung erstreckt sich bestenfalls auf einen begrenzten Menschentypus, vielfach aber auch nur auf eine bestimmte (normale oder pathologische) Menschengruppe. Kenntnis und Beschreibung von psychologischen Typen kann daher nie und nimmer als *Daseinserkenntnis* bezeichnet werden.

b) Existenz und Pseudoexistenz. Stirners Konstruktion des Einzigen.

Es könnte uns nun immer noch entgegengehalten werden, daß es doch Menschen gäbe, die ganz und gar „auf sich selbst" stünden, die also keines „weiteren Grundes" bedürften, da sie sich schon selbst

---

[4] „... is not even the beginning of a statement of what I am, but only of what I most like to think I am. It is the plan to which I work, by which I prefer to work and by which ultimately I want to judge my performance", a. a. O. I, 24 f.

Grund genug seien. Abgesehen von der *ontologischen* Unmöglichkeit der Rede von einem rein auf sich selbst gestellten, partikularen oder singularen, Sein [1], läßt sich aber auch *anthropologisch* die Unmöglichkeit eines Selbstseins, das *nicht* Sein-zum-Grunde wäre, nachweisen. Besteht doch Selbstsein gerade darin und in nichts anderem, daß „der Mensch" die Einigung seines partikularen oder „singularen" Seins mit dem Seinsgrund irgendwie vollzieht oder zum mindestens anstrebt. Zur Widerlegung obigen Einwandes wählen wir wieder ein Beispiel, und zwar gleich den extremsten in der Literatur niedergelegten „Fall" systematischer Bestreitung eines Seins zum Grunde und ebenso systematischer Verteidigung einer reinen Selbstbehauptung aus dem rein singularen Sein, den „Fall" Stirner[2].

Es ist durchaus kein unbedeutender Gegner, den wir hier wählen: ein sehr gewandter Stilist und Dialektiker, ein leidenschaftlicher Revolutionär und Kämpfer, aber im Gewande eines Diktators, ein geistiger Nihilist [3], aber mit den Waffen des Geistes, ein Bekämpfer aller ethischen Tradition und Erziehung, aber von starkem erzieherischem Pathos, ein Einziger, aber mit einer Stimme, die sich an Alle wendet und von Allen gehört sein will. Womit er uns aber von vornherein den Kampf leicht macht, das ist das primitive ontologische Gerüst, auf dem er steht, der Gegensatz nämlich von Exemplar (Einzigem) und Gattung, ein Gegensatz, der schon kaum mehr ontologischer, sondern in erster Linie logischer Provenienz ist. Aber immerhin, dieser Gegensatz wird leidenschaftlich von unserem Autor *gelebt,* ähnlich wie von Schopenhauer, aber mit umgekehrter Front. Hier überlegene Parteinahme für die Gattung, bei Stirner eifernde Inthronisierung des individuellen Exemplars. Hat man sich einmal in jenen begrifflichen Gegensatz verstrickt, so wird eine Lösung anthropologischer Fragen unmöglich. An ihre Stelle treten dogmatische und begriffliche Prämissen und eristische Verfechtung derselben.

„Der Mensch ist der letzte böse *Geist* oder Spuk, der täuschendste oder vertrauteste, der schlaueste Lügner mit ehrlicher Miene, der Vater der Lügen" (a. a. O. 215).

[1] Vgl. hiezu so verschiedenartige Denker wie Hegel oder Simon Frank (La Connaissance et l'Etre) und Häberlin (Naturphilosophische Betrachtungen I).

[2] Der Einzige und sein Eigentum. Ich zitiere nach der 2. Aufl. (Reclam). Zum Verständnis der historischen Position Stirners im Kampf gegen das Christentum vgl. Löwith, Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert Sonderdruck der Theol. Rundschau, 5. Jahrg. 1933, 166 bis 172.

[3] Vgl. das Schlußwort: „Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt."

„... der Gott hat Platz machen müssen, aber nicht Uns, sondern – dem Menschen. Wie mögt Ihr glauben, daß der Gottmensch gestorben sei, ehe an ihm außer dem Gott auch der Mensch gestorben ist?" (a. a. O. 187).

„Allein, was dem Gott genommen wurde, ist dem Menschen zugesetzt worden, und die Macht der Humanität vergrößerte sich in eben dem Grade, als die der Frömmigkeit an Gewicht verlor: ‚der Mensch' ist der heutige Gott, und Menschenfurcht an die Stelle der alten Gottesfurcht getreten.

Weil aber der Mensch nur ein anderes höchstes Wesen vorstellt, ist in der Tat am höchsten Wesen nichts als eine Metamorphose vor sich gegangen und die Menschenfurcht bloß eine veränderte Gestalt der Gottesfurcht" (a. a. O. 216).

„Man glaubt nicht mehr sein zu können, als Mensch. Vielmehr kann man nicht weniger sein!" (a. a. O. 158).

„Der Mensch" – im Gegensatz gerade zu Feuerbach, den Stirner zum Ausgangspunkt seiner Polemik macht[4] –, „der Mensch", das ist nun aber für Stirner die *Gattung,* als Gegensatz zum vergänglichen, einzelnen Ich".

„Nicht der Einzelne ist der Mensch, sondern ein *Gedanke,* ein *Ideal* ist der Mensch, zu dem der Einzelne sich nicht einmal so verhält, wie das Kind zum Manne, sondern wie ein Kreidepunkt zu dem gedachten Punkte, oder wie ein – endliches Geschöpf zum ewigen Schöpfer, oder nach neuerer Ansicht, wie das Exemplar zur Gattung" (a. a. O. 387).

„Allein die Gattung ist nichts, und wenn der Einzelne sich über die Schranken seiner Individualität erhebt, so ist dies vielmehr gerade Er selbst als Einzelner, er ist nur, indem er sich erhebt, er ist nur, indem er nicht bleibt, was er ist; sonst wäre er fertig, tot. *Der* Mensch ist nur ein Ideal, die Gattung nur ein Gedachtes. *Ein* Mensch sein, heißt nicht das Ideal *des* Menschen erfüllen, sondern *sich,* den Einzelnen, darstellen. Nicht, wie Ich das *allgemein Menschliche* realisiere[4], braucht meine Aufgabe zu sein, sondern wie Ich Mir selbst genüge. *Ich* bin meine Gattung, bin ohne Norm, ohne Gesetz, ohne Muster und drgl. Möglich, daß Ich aus Mir sehr wenig machen kann; dies Wenige ist aber Alles und ist besser, als was Ich aus Mir machen lasse durch die Gewalt Anderer, durch die Dressur der Sitte, der Religion, der Gesetze, des Staates usw. Besser – wenn einmal von Besser die Rede sein soll – besser ein ungezogenes, als ein altkluges Kind, besser ein widerwilliger als ein zu Allem williger Mensch. Der Ungezogene und Widerwillige befindet sich noch auf dem Wege, nach seinem eigenen Willen sich zu bilden; der Altkluge und Willige wird durch die ‚Gattung', die allgemeinen Anforderungen usw. bestimmt, sie ist ihm Gesetz. Er wird dadurch *bestimmt*: denn, was ist ihm die Gattung anders, als seine ‚Bestimmung', sein ‚Beruf'? Ob Ich auf die ‚Menschheit', die Gattung, blicke, um diesem Ideal nachzustreben, oder auf Gott und Christus mit gleichem Streben: wie wäre darin

[4] Stirner mag hier an Schleiermacher, Humboldt oder Goethe gedacht haben.

eine wesentliche Verschiedenheit? Höchstens ist jenes verwachsener, als dieses. Wie der Einzelne die ganze Natur, so ist er auch die ganze Gattung" (a. a. O. 213 f.).

Hier haben wir bereits den ganzen Stirner vor uns und hören wir auch, wie er am Schlusse sich selbst überschreit. Gattung, soviel sehen wir jedenfalls, bedeutet hier nicht nur, wie bei Schopenhauer und in der Naturwissenschaft, den bio-logischen Gegensatz zum Einzelnen oder Ich, sondern vor allem den ideologischen im christlichen und humanistischen Sinne.

Zu dem Gegensatzpaar: einzelnes Exemplar und Gattung tritt nun bei Stirner der Gegensatz: Konkretheit (Leibhaftigkeit [5]) und Abstraktion (Gedachtes, Idee, Begriff). Der Mensch, die Gattung, der Geist [6], die Bildung, die Religion, der Staat usw., all das sind Abstraktionen oder Ideen. Dazu tritt aber auch das Sein:

„Feuerbach pocht in den ‚Grundsätzen der Philosophie der Zukunft' immer auf *das Sein*. Darin bleibt auch er, bei aller Gegnerschaft gegen Hegel und die absolute Philosophie, in der Abstraktion stecken; denn ‚das Sein' ist Abstraktion, wie selbst ‚das Ich'. Nur *Ich bin* nicht Abstraktion allein, *Ich bin* Alles in Allem, folglich selbst Abstraktion oder Nichts. Ich bin Alles und Nichts; Ich bin kein bloßer Gedanke, aber Ich bin zugleich voller Gedanken, eine Gedankenwelt. Hegel verurteilt das Eigene, das Meinige, die – ‚Meinung'. Das ‚absolute Denken' ist dasjenige Denken, welches vergißt, daß es *mein* Denken ist, daß *Ich* denke und daß es nur durch *Mich* ist. Als Ich aber verschlinge Ich das Meinige wieder, bin Herr desselben, es ist nur meine *Meinung*, die ich in jedem Augenblick *ändern*, d. h. vernichten, in Mich zurücknehmen und aufzehren kann. Feuerbach will Hegels ‚absolutes Denken' durch das *unüberwundene Sein* schlagen. Das Sein ist aber in Mir so gut überwunden als das Denken. Es ist *mein* Sein, wie jenes *mein* Denken" (a. a. O. 397 f.).

Wir wollen mit unserm Autor nicht rechten, wenn er – den Wesenszusammenhang von Sein, Wahrheit und Grund (von Transzendenz) nicht kennend – glaubt, dem „Sein" beikommen zu können

---

[5] Ich sage: „Du bist zwar mehr als Jude, mehr als Christ usw., aber Du bist auch mehr als Mensch. Das sind alles Ideen. Du aber bist leibhaftig" (150). „Der fromme Wunsch der Alten war die *Heiligkeit*, der fromme Wunsch der Neuen ist die *Leibhaftigkeit*." „Der unwirkliche ‚Weise', dieser leiblose ‚Heilige', der Stoiker, wurde eine wirkliche Person, ein leiblicher ‚Heiliger' in dem *fleischgewordenen* Gotte; der unwirkliche ‚Mensch', das leiblose Ich, wird wirklich werden im *leibhaftigen Ich*, in Mir" (424 f.).

[6] Trotzdem lesen wir gleich eingangs zu unserem größten Erstaunen den Satz: „Auf Geist kommt zwar alles an" (21), eine höchst merkwürdige Parallele zu dem gleichlautenden Ausspruch eines anderen scheinbaren Geistesleugners: Freuds! Vgl. L. Binswanger, Freud und die Verfassung der klinischen Psychiatrie. Schweiz. Archiv f. Psych. u. Neur., 1936, XXXVII, 177: „Ja, Geist ist alles."

mit der populär-logischen Alternative abstrakt – konkret. Hingegen erhebt es ihn hoch über die Schulpsychologie, daß er „das Ich" – als bloßen Begriff – und *Ich bin* in schärfsten Gegensatz stellt. Soll nun aber über Ich bin, das hier doch einzige Voraussetzung und einziges Ziel (vgl. 178, 410) ist, etwas ausgesagt werden, so müssen wir uns einerseits mit dem Ausdruck „leibhaftig" begnügen, sehen uns anderseits aber zu unserm größten Erstaunen an eine Dialektik erinnert, die unseren Autor in die nächste Nähe der „transrationalen" Dialektik von der coincidentia oppositorum bringt, nicht zwar im Sinne eines Heraklit oder Hegel, wohl aber im Sinne eines Nicolaus von Cues (und neuerdings eines Simon Frank): *Ich bin Alles und Nichts, Abstraktion oder Nichts, Alles in Allem* [7]. Hier wird also ganz im Sinne jener Lehre über den Gegensatz zwischen dem „Sowohl-als-Auch" und dem „Entweder-Oder" kühn hinausgegangen, die Einheit beider Gegensätze in der *Totalität* gesehen und mit Recht erkannt, daß diese Totalität nicht gedacht, sondern nur *gelebt* werden kann. Der ontologische und logische „Sprung", der hier gemacht wird, besteht nun aber darin, daß anstatt des Ausdrucks *Sein,* der allein für diese transrationale gelebte „Realität" in Frage kommt, *Ich bin* gesetzt, also nicht gesehen wird, daß, wo wir ins Transrationale abgleiten, auch von einem einzelnen leibhaftigen *Ich-bin* keine Rede mehr sein kann, sondern nur von einer „konkreten *Allgemeinheit*", die, wenn wir ihr das Ich bin beilegen, nichts anderes sein kann als – *Gott.* Nur Gott allein kann von sich sagen: Ich bin – der ich bin. Und wie es von dieser transrationalen oder metalogischen (Simon Frank) Alleinheit Gottes mit Recht heißt: „Namen nennen dich nicht", so sagt Stirner von der Alleinheit seines „göttlichen" Ich: „An Mir, dem Unnennbaren, zersplittert das Reich der Gedanken, des Denkens und des Geistes" [8]. So können wir, wie Stirner über Feuerbach, auch über Stirner hinausgehen, erklärend, daß er zwar nicht mehr „den Menschen", wohl aber „den Einzelnen" – nicht, wie er selber meint, nur mit Gott verglichen, sondern – *zum Gott gemacht hat.* Jetzt ist nicht mehr, wie er es

---

[7] Stirner wirft diesen – seinen tiefsten – Gedanken hier (398) aber nur so hin, um gleich darauf wieder gegenüber Feuerbachs und Hegels „Absolutismus" lediglich seinen reinen „Subjektivismus" zu dekretieren.

[8] A. a. O. 175. – Auf der letzten Seite seines Werkes spricht Stirner selbst diese Identifizierung von Gott und Sichselbst naiv aus: „Man sagt von Gott: ‚Namen nennen Dich nicht'. Das gilt von Mir: kein *Begriff* drückt mich aus, nichts, was man als mein Wesen angibt, erschöpft Mich; es sind nur Namen. Gleichfalls sagt man von Gott, er sei vollkommen und habe keinen Beruf, nach Vollkommenheit zu streben. Auch das gilt allein von Mir".

Feuerbach vorwirft (71, 170), homo homini Deus, sondern der Einzelne ist sich selber Deus.

Auch da, wo Stirner schließlich über den „letzten und entschiedensten" Gegensatz, den des Einzigen gegen den Einzigen, reflektiert, fällt er wieder in die Dialektik des coincidentia oppositorum:

> „Der letzte und entschiedenste Gegensatz, der des Einzigen gegen den Einzigen, ist im Grunde über das, was Gegensatz heißt, hinaus, ohne aber in die ‚Einheit' und Einigkeit zurückgesunken zu sein. Du hast als Einziger nichts Gemeinsames mehr mit dem Andern und darum auch nichts Trennendes oder Feindliches; Du suchst nicht gegen ihn vor einem *Dritten* Recht und stehst mit ihm weder auf dem ‚Rechtsboden', noch sonst einem gemeinschaftlichen Boden. Der Gegensatz verschwindet in der vollkommenen – *Geschiedenheit* oder Einzigkeit. Diese könnte zwar für das neue Gemeinsame oder eine neue Gleichheit angesehen werden, allein die Gleichheit besteht hier eben in der Ungleichheit und ist selbst nichts als Ungleichheit; eine gleiche Ungleichheit, und zwar nur für denjenigen, der eine ‚Vergleichung' anstellt" (a. a. O. 243).

Auch was Stirner hier vom Einzigen sagt, kann, folgerichtig zu Ende gedacht, nur gelten vom Sein der Totalität oder des Absoluten, von Gott.

Wir sehen schon hier, daß Ich-bin zwar forsch zur ersten und letzten Voraussetzung des Selbstseins *dekretiert*[9], aber nicht als solche aufgewiesen werden kann, es sei denn, man mache es zum Gott. Schon dieses Scheitern eines ontologischen Beweises für die Möglichkeit eines lediglich auf sich selbst gestellten Einzigen zeigt, daß selbst das kühnste Pochen auf die Seinsautonomie des Einzelnen die These nicht zu erschüttern vermag, daß Selbstsein nur möglich ist als „Sein zum Grunde", das heißt immer, als Sein zu einem das Selbstsein erst gründenden und begründenden Sein. Ja, denken wir Stirners These zu Ende, so beweist sie gerade das Gegenteil von dem, was sie beweisen will, nämlich gerade das, was *wir* behaupten.

Wenden wir uns nun aber von der ontologischen Kritik zur anthropologischen, zur Frage nämlich, *wie* der Einzelne seiner Ichbinheit, wenn man so sagen darf, inne wird und sie im Leben verwirklicht.

Die Ichbinheit bedeutet bei Stirner nicht, wie bei den „Idea-

---

[9] Wir sehen hier ganz davon ab, daß „in Wirklichkeit" nicht Ich-bin Voraussetzung der Selbstheit, sondern nur umgekehrt, die Selbstheit Voraussetzung des Ichseins sein kann, und zwar nicht ohne „gleichzeitige" Bezogenheit auf das Dasein. Vgl. den bereits (p. 130) zitierten Passus bei Heidegger, Vom Wesen des Grundes, a. a. O. 97.

listen" *Freiheit* [10], auch nicht, wie bei Nietzsche, Wille zur Macht, sondern *Eigenheit, Eigentum, Eigenmächtigkeit* (im populären Wortsinne), *Genuß* und *Verbrauch* (der Andern sowohl als meiner selbst), *vor* Recht gehende *Gewalt* [11]. Ohne uns auf eine Kontroverse über den ethischen Gehalt dieses Programms einzulassen, die uns vom anthropologischen Ziel unserer Untersuchung entfernen würde, wollen wir lediglich zusehen, wie dieses „Ideal" sich verwirklichen läßt, und ob diese Verwirklichung tatsächlich möglich ist aus eigener Machtvollkommenheit, das heißt, ohne sich zu stützen auf einen andern Grund als jeweilig auf „sichselbst".

Auch Stirner weiß und betont, daß „die Isoliertheit oder das Alleinsein" *nicht* „der ursprüngliche Zustand des Menschen ist"; diesen nennt er aber „die Gesellschaft", der er dann wieder den Verkehr oder Verein, als ein unauflösliches Sich-Vereinigen, gegenüberstellt (a. a. O. 358).

„Es ist ein Unterschied, ob durch eine Gesellschaft meine Freiheit oder meine Eigenheit beschränkt wird. Ist nur jenes der Fall, so ist sie eine *Vereinigung*, ein Übereinkommen, ein Verein; droht aber der Eigenheit Untergang, so ist sie eine *Macht für sich*, eine Macht *über Mir*, ein von Mir Unerreichbares, das Ich zwar anstaunen, anbeten, verehren, respektieren, aber nicht bewältigen und verzehren kann, und zwar deshalb nicht kann, weil *Ich resigniere*" (a. a. O. 359 f.).

Dem gegenüber *bin ich* also nur = bin ich nur *mir eigen*, insofern ich „bewältigen und verzehren kann". Es handelt sich hier also um das, was Hegel in der Phänomenologie des Geistes und schon früher *die Begierde* nennt, um die durchaus bewegliche *unterste Stufe* des „Selbstbewußtseins" also.

„Ich will an Dir nichts anerkennen oder respektieren, weder den Eigentümer, noch den Lump, noch auch nur den Menschen, sondern *Dich verbrauchen*" (a. a. O. 164).

Dasselbe wie von Dir gilt aber von Mir: „daß Ich mich verzehre, heißt nur, daß Ich bin" (178). Stirner erschüttert hier auch wieder folgerichtig die Voraussetzung, daß er *sich* voraussetze:

„Ich zehre gerade an meiner Voraussetzung allein und bin nur, indem Ich sie verzehre. Darum aber ist jene Voraussetzung gar keine; denn da Ich der Einzige bin, so weiß ich nichts von der Zweiheit eines voraus-

[10] „Freiheit des Geistes ist Knechtschaft Meiner, weil Ich mehr bin als Geist oder Fleisch" (389).

[11] Daß die Erfahrung aller dieser „Eigenheiten", wie von Eigenheit, Eigentum, Eigenmächtigkeit *überhaupt*, nur gemacht werden kann im Mitsein von Einem und dem Andern, also in einer überindividuellen Seinsform, haben wir bereits betont.

setzenden und vorausgesetzten Ich's (eines ‚unvollkommenen' und ‚vollkommenen' Ich's oder Menschen), sondern, daß Ich Mich verzehre, heißt nur, daß Ich bin. Ich setze Mich nicht voraus, weil Ich Mich jeden Augenblick überhaupt erst setze oder schaffe, und nur dadurch Ich bin, daß Ich nicht vorausgesetzt, sondern gesetzt bin, und wiederum nur in dem Moment gesetzt, wo Ich Mich setze, d. h. Ich bin Schöpfer und Geschöpf in Einem" (a. a. O. 178).

Stirner sieht nicht oder will nicht sehen, daß er hier zwei Ichbegriffe miteinander vermengt, die gar nicht vermengt werden können, nämlich den des setzenden oder unmittelbaren Ich, und den des gesetzten, des gegenständlichen Ich oder der Ich- oder Eigen*welt,* wie *wir* sagen. Daß *Er* Schöpfer und Geschöpf in Einem ist, ist wieder eine leere Behauptung, insofern der Begriff eines bloßen setzenden Ich immer schon über den des „subjektiven" oder einzelnen Ich hinausgeht und in den des transzendentalen Ich mündet, in welchem immer auch schon der der *Welt* mitgesetzt ist! Übrigens haben wir hier das Ich-vorurteil jeglicher „Aufklärung" vor uns. Wir finden es nicht nur in der griechischen, sondern auch in der römischen Aufklärung, so z. B. wenn Petronius, gegen die Auffassung eifernd, daß die Träume von den Göttern kämen, erklärt: sed sibi quisque facit (Anth. lat. 651 R), „sondern ein jeder macht sie (die Träume) sich selber". (Das Selbst des Selbst*machens,* wie des Selbst*schöpfens* bleibt hier wie sonst in den „Aufklärungs"-epochen gänzlich ungeklärt).

Ferner aber zeigt Stirner hier ja nur den *Moment* der Ichsetzung. Ich, und so auch Stirner, müßte jeden „Moment" ein anderer oder neuer Einziger sein und könnte niemals eine *Person* als Inbegriff der inneren Lebens*geschichte* sein, wenn Ich nur jeweils in dem einzigen Moment *wäre,* wo Ich mich setzte. Daß von einem „Selbst" bei Stirner gar nicht gesprochen werden kann, geht schon aus dem völligen Mangel einer Zeitigung des Bin hervor.

Insofern die Seinsform Ich-bin (die ja immer lauten müßte: Ich bin *in der Welt),* ein je momentanes vereinzeltes Sich- und die Andern-Verzehren sein soll, müssen Ich und die Andern „mein Eigentum", müssen Ich und sie soweit als möglich, d. h. soweit ich mich „mit freiem Mute" [12] dazu berechtige, „in meiner Gewalt sein" [13]. Uns interessiert hier nur die „Gewalt" über Mich, das *Zu-sich(selbst)-kommen.*

---

[12] „Ich bin nur zu dem nicht berechtigt, was ich nicht mit freiem Mute tue, d. h. wozu *Ich* Mich nicht berechtige. *Ich* entscheide, ob es in *Mir* das *Rechte* ist; *außer* Mir gibt es kein Recht. Ist es *Mir* recht, so ist es recht" (221 f.).

[13] „Was ist also *mein* Eigentum? Nichts als was in meiner *Gewalt* ist! Zu welchem Eigentum bin ich berechtigt? Zu jedem, zu welchem Ich Mich – *er-*

Schon dieser Ausdruck zeigt, daß es bei den momentanen Ichsetzungen nicht sein Bewenden haben kann; denn das Sich, zu dem einer kommen soll und will, muß doch zum mindesten ein selbiges und in seiner Selbigkeit verharrendes *Ziel* sein, ansonst Ich nie wirklich zu Mir gelangen, sondern ständig in die Irre gehen müßte. Zu mir komme ich, nach Stirner, wie wir wissen, auf rein *negativem* Wege, nämlich dann, wenn wir *Nichts* über oder außer uns anerkennen:

„So sah Ich denn mein Ich immer über und außer Mir und konnte niemals wirklich zu Mir kommen."

„Ich glaubte nie an Mich, glaubte nie an meine Gegenwart und sah Mich nur in der Zukunft. Der Knabe glaubt, er werde erst ein rechtes Ich, ein rechter Kerl sein, wenn er ein Mann geworden; der Mann denkt, erst jenseits werde er etwas Rechtes sein" [14].

Zu-mir-kommen ist identisch mit Mein-Eigentum-sein [15].

„Erst dann, wenn Ich Meiner gewiß bin und Mich nicht mehr suche, bin Ich wahrhaft mein Eigentum: Ich habe Mich, darum brauche und genieße Ich Mich. Dagegen kann ich Meiner nimmermehr froh werden, so lange Ich denke, mein wahres Ich hätte Ich erst noch zu finden, und es müsse dahin kommen, daß nicht Ich, sondern Christus in Mir lebe oder irgend ein anderes geistiges, d. h. gespenstisches Ich, z. B. der wahre Mensch, das Wesen des Menschen und drgl." (a. a. O. 375).

Ziel und Zweck des Zusich-kommens ist also nicht „das Leben", sondern das Seiner-froh-werden, das „Sich-aus-leben" (428), der „Selbstgenuß" oder „Lebensgenuß".

„Wie aber nutzt man das Leben? Indem man's verbraucht, gleich dem Lichte, das man nutzt, indem man's verbrennt. Man nutzt das Leben und mithin sich, den Lebendigen, indem man es und sich *verzehrt*. *Lebensgenuß* ist Verbrauch des Lebens" (375).

Das Zu-sich(selbst)-kommen im Sinne des genießerischen Selbst- und Fremdbesitzes ist das Ziel der Entwicklung Meiner, der *Sinn* des Einzigen [16]:

---

mächtige. Das Eigentumsrecht gebe Ich Mir, indem Ich Mir Eigentum nehme, oder Mir die *Macht* des Eigentümers, die Vollmacht, die Ermächtigung gebe" (299).

[14] A. a. O. 261. Wir sehen auch hier, daß, sofern bei Stirner überhaupt von Zeitigung eines Selbst gesprochen werden kann, die Zukunft, als Zeitform des Strebens und des gedachten Zieles, notwendigerweise „ausgeschaltet" werden muß.

[15] Auch als mein Eigentum muß ich mich doch als ein Selbiges Durchhaltendes – und nicht jeweils Momentanes – besitzen!

[16] Dabei wird vergessen, daß von Entwicklung und Sinn in einer derartigen Lehre garnicht gesprochen werden kann. Beides widerspricht dem Nihilismus, dem Stellen seiner Sach' auf Nichts, der Negation von Selbstigung (eigentlicher Zeitigung) und von Geist oder Idee.

„Ich bin aber nicht ein Ich neben andern Ichen, sondern das alleinige Ich: Ich bin einzig. Daher sind auch meine Bedürfnisse, meine Taten, kurz Alles an Mir ist einzig. Und nur als dieses einzige Ich nehme Ich Mir Alles zu eigen, wie Ich nur als dieses Mich betätige und entwickle. Nicht als Mensch und nicht den Menschen entwickle Ich, sondern als Ich entwickle Ich – Mich" (a. a. O. 423).

Als Ziel und Sinn der Entwicklung „spaltet sich" auch sein Ich-bin noch „in zwei Hälften" (wie Stirner selbst einmal vom „Menschen" sagt), in den momentanen, sich ziellos setzenden Einzelnen und den „zielstrebig" sich zu seinem eigenen Selbst, ja Gott „entwickelnden" Einzigen.

Soweit man bei Stirner also überhaupt von einem Selbstsein sprechen kann, ist auch es ein Sein zum Grunde, um nichts weniger zum Grunde, als dieser Grund bestimmt wird als – *schöpferisches Nichts*. Soll dieser Ausdruck kein bloßes Wort, kein flatus vocis sein, so endigt auch diese Aufklärung im transrationalen, damit aber um so „realeren" – Geheimnis. Hier sehen wir Stirner, wenn auch in einem ontologischen Kurzschluß und entgegen dem vermeintlichen Sinn seiner ganzen Lehre, da endigen, wo Jakob Böhme beginnt, bei der immanenten Zeugung des Seins aus dem schöpferischen Nichts:

„*Eigner* bin Ich meiner Gewalt, und Ich bin es dann, wenn Ich Mich als *Einzigen* weiß. Im *Einzigen* kehrt selbst der Eigner in sein schöpferisches Nichts zurück, aus welchem er geboren wird" (a. a. O. 429).

Das Kriterium also, daß ich an das „Ziel meiner Entwicklung" gekommen bin, im Stirnerschen Sinne allererst Bin, ist die *Eigenheit*. Dabei stehen wir aber vor der Paradoxie, daß „etwas" mir nur insofern zu eigen ist und daß ich es, wie auch michselbst, erst wirklich *besitze*, als ich es jederzeit zu zerstören oder wegzuwerfen willig und imstande bin:

„*Eigen* ist Mir der Gedanke erst, wenn Ich ihn jeden Augenblick in Todesgefahr zu bringen kein Bedenken trage, wenn Ich seinen Verlust nicht als einen *Verlust für Mich*, einen Verlust Meiner, zu fürchten habe. Mein eigen ist der Gedanke erst dann, wenn Ich zwar ihn, er aber niemals Mich unterjochen kann, nie Mich fanatisiert, zum Werkzeug seiner Realisation macht" (a. a. O. 401).

So richtig auch der erste Satz dieses Passus' ist, so wird der Sinn desselben doch gleich wieder im zweiten überspitzt, indem die Bezogenheit von Gedanken und Ich, Ich und Gedanken, nur in den Extremen der Unterjochung oder der Abschüttelung des Jochs gesehen wird. Frei bin ich demnach nur, wenn ich mich an nichts *binde* außer an michselbst; aber ichselbst verflüchtige mich dabei

wieder nur in eine bloße "Form" ohne „Materie", in die „Form" der Eigenheit. Diese Form ist hier der *Grund,* zu dem ich zu kommen strebe, ist hier das Sein zum Grunde, die höchst labile, von Moment zu Moment wechselnde *Wahrheit* meines Seins; denn das ist wiederum das Kriterium der Wahrheit der Eigenheit: daß ich alles, was ich tue, mit *freiem* Mute tue, und daß ich in allem, was ich tue, meiner *froh* werde.

Freiheit bedeutet hier einmal Freiheit von gesellschaftlichem und traditionellem Zwang und Druck, individuelle Unabhängigkeit, aber keineswegs *sittliche* Freiheit, von deren *befreiender* Macht Stirner ebensowenig etwas wissen will wie Freud:

„So lange auch nur Eine Institution noch besteht, welche der Einzelne nicht auflösen darf, ist die Eigenheit und Selbstangehörigkeit Meiner noch sehr fern. Wie kann ich z. B. frei sein, wenn Ich eidlich an eine Konstitution, eine Charte, ein Gesetz Mich binden, meinem Volke ‚Leib und Seele verschwören' muß? Wie kann ich eigen sein, wenn meine Fähigkeiten sich nur so weit entwickeln dürfen, als sie die ‚Harmonie der Gesellschaft nicht stören'.

Der Untergang der Völker und der Menschheit wird *Mich* zum Aufgange einladen" (a. a. O. 252).

So könnte nur Luzifer sprechen. Aus diesem luziferischen Prinzip ergibt sich nun auch das *Maß* meiner Eigenheit:

„Der Grad meiner Anhänglichkeit und Ergebenheit bezeichnet den Standpunkt meiner Dienstbarkeit, der Grad meiner Versündigung zeigt das Maß meiner Eigenheit" (a. a. O. 391).

Aber auch dieses Maß wird wieder destruiert, nämlich in ein bloß geträumtes, illusionäres verwandelt:

„Ich aber sage Dir, Du hast niemals einen Sünder gesehen, Du hast ihn nur – geträumt" (a. a. O. 422).

Der Nihilismus hebt sich hier selber auf.

Das zweite – hedonistische – Kriterium der Eigenheit, der Selbst*genuß* im Sinne des Seiner-froh-werdens, ist mit dem ersten, der Freiheit, wesensmäßig verknüpft; denn genießen kann ich mich selbst nur, *insofern* ich *freien* Mutes, unabhängig, niemandem und nichts, auch nicht mir selbst, dienstbar bin. Anders als bei Freud, bei dem das Lustprinzip aus dem Begriff des psychischen Apparates und der naturwissenschaftlichen Konstruktion des homo natura entspringt [17], entspringt das Lustprinzip hier rein aus der

[17] L. Binswanger, Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie. A. a. O.

Idee eines „absoluten" Individualismus. Und während bei Freud die Lust dadurch garantiert ist, daß der psychische Apparat frei und ungestört funktioniert, ist die Lust hier dadurch garantiert, daß ich mich als Individuum, als Einziger, *fühle*. Das Kriterium der Eigenheit ist hier ein subjektives *Gefühl*, eine pure Befindlichkeit oder Gestimmtheit. Der in dieser Gestimmtheit zutage tretende Weltentwurf ist der des idios Kosmos des Heraklit, der Welt als je eigener. Aber auch *dieser* Kosmos wird idios, eigener, nur in der Weise der Abwendung von, ja der Gegnerschaft zu dem koinós Kosmos, der gemeinsamen Welt. Seine Idee, sein Pathos, seine Dialektik werden geboren, leben und nähren sich vom koinós Kosmos. Der „Untergang" des letzteren bedeutet daher nicht die „Einladung zum Aufgang" des Einzelnen, sondern seinen eigenen Untergang. Hat doch schon Plato gezeigt (vgl. das Ende des 1. Buches des Staates (351 A–352 D) daß der absolute Einzige, als der absolut Böse und „Ungerechte", überhaupt nichts mehr auszurichten (πράττειν) imstande ist, also aller menschlichen „Praxis" verlustig geht.

c) Leib und Existenz. Vergessen, Schlaf, Psychose.

Die auf uns einstürmenden, uns bedrängenden „Ansprüche des täglichen Lebens", deren „Lastcharakter" Wells so eindringlich schildert, bilden nur *eine* der Sphären der Bedrängung, Verstrikkung und Zerstreuung der Existenz. Eine andere Sphäre kennen wir längst als die Möglichkeit der Verstrickung in das Man, der Verfallenheit an Neugierde, Gerede, Zweideutigkeit, kurz der Verantwortungslosigkeit der „öffentlichen Meinung". Noch bleibt aber eine dritte Sphäre übrig, diejenige der Bedrängung von und Verstrickung in die „Ansprüche" des *„Leibes"*. Diese wenigstens kurz zu streifen, ist schon deswegen angezeigt, weil der Irrtum weit verbreitet ist, Existenz sei eine rein geistige Angelegenheit, von der aus keine Brücke geschlagen werden könne „zum Leib" und damit zur Natürlichkeit oder Natur. In Wirklichkeit setzt Existenz aber einen ganz bestimmten Modus der Leiblichkeit voraus oder besser, sie *bedeutet* einen solchen.

Auch Stirner kämpft in erster Linie gegen die alltäglichen Ansprüche der Mitwelt und die Rücksichten auf dieselben. Zugleich betont er aber auch die Notwendigkeit der freien Verfügung über das „Eigentum" des Leibes, des unbehinderten frohen Genusses, Gebrauchs und Verbrauchs, nicht nur des seelischen, sondern auch des leiblichen Kräftevorrates. Wenn der „fromme Wunsch der

Neuen" die Leiblichkeit sein soll, wenn das „leiblose Ich" wirklich werden soll im „leibhaftigen Ich" (vgl. p. 460), so handelt es sich hier keineswegs um die Rückverwandlung einer leeren Abstraktion in ein reales Konkretum, sondern in erster Linie um eine Rehabilitation der Leibhaftigkeit als solcher gegenüber der Geistigkeit oder dem Geist, wie wir sie im großen Stil bekanntlich durchgeführt finden von Nietzsche, Klages[1] und Freud, aber auch von Powys[2] und Joyce (Ulysses). Daß diese Rehabilitation des Leibes, im Gegensatz etwa zu derjenigen Platos[3], zu einer einseitig „vitalen" oder gar vital-hedonistischen (Freud) geführt hat, ist bekannt. Wir stehen hier vor derselben Tatsache wie z. B. angesichts der Lehre von den freisteigenden Vorstellungen, den Berührungsassoziationen usw.: dort wie hier werden bestimmte emotionale oder intellektuelle Sondergebiete und „Grenzfälle" völlig willkürlich und dogmatisch zur Grundlage einer Theorie, sei es des Menschseins überhaupt, sei es des Bewußtseins oder des Intellekts gemacht. Statt Theorien aufzubauen, hat die Anthropologie die Aufgabe, die schier unübersehbaren Weisen zu verstehen und zu beschreiben, in denen „die Leiblichkeit" sich im Menschsein zeigt.

Bisher haben wir die mitweltliche und die eigenweltliche Weise der Leiblichkeit kennengelernt (vgl. das zweite Kapitel und dieses Kapitel p. 448 ff.). Wir befanden uns in Übereinstimmung mit der Umgangssprache, wenn wir den Leib im eigenweltlichen Sinne als Körper bezeichneten. Sagen wir doch nicht, wir trainieren oder ruinieren unseren Leib, sondern unseren Körper, und reden wir doch nicht von einem (ergriffenen, wahrgenommenen, beschädigdigten) Leibteil, sondern von einem Körperteil. Mein Körper, das ist mein Leib im Sinne des Zuhanden- und Vorhandenseins, also im Sinne eines bestimmten „Zeugs" und eines bestimmten Gegenstandes (der Wahrnehmung, Betrachtung, Untersuchung, Forschung). Daher konnten wir sagen, „mein Körper" gehöre zur weltlichen Bewandtnisganzheit, er sei ein bestimmter Ausschnitt

---

[1] Hierüber hat Löwith schon so ausführlich und kritisch gehandelt, daß wir nicht darauf zurückzukommen brauchen. Vgl. Nietzsche im Lichte der Philosophie von L. Klages. Reichl's Philosoph. Almanach IV, 1927 (Probleme der Weltanschauungslehre). Die Schrift von Kl., mit der Löwith sich hier auseinandersetzt, hat den Titel: Die psychol. Errungenschaften Nietzsches (Jhrb. d. Charakterologie, hrsg. v. Utitz, 2. u. 3. Jhrg. 1926).

[2] In defence of sensuality (Simon und Schuster 1930). Vgl. dazu Jean Wahl: Un défenseur de la vie sensuelle. John Cooper Powys. (Rév. de Métaphys. et de Morale, T. LI, N° 2, 1939).

[3] Vgl. H. Friedemann, Platon, Die Seele bei Platon und der griechische Leib, 88 ff.

aus derselben. In dieser Hinsicht bildet er einen Mikrokosmos innerhalb des Makrokosmos.

Was von jedem Kosmos gilt, nämlich daß er nicht nur eine bestimmte Weise von Weltlichkeit bedeutet, sondern auch eine bestimmte Weise von Verhalten zu Welt, das gilt in völlig einzigartiger Weise vom Leib. Besteht hier doch, um Schelers Ausdruck zu gebrauchen (a. a. O. 415), eine strenge und unmittelbare *Identitätseinheit* zwischen dem Leib als weltlicher Bewandtnis oder meinem Körper, und dem Leib als existenziellem Verhalten, also dem was Scheler das „innere Leibbewußtsein" nennt. Leib als mein Körper und Leib als Umgang oder Verkehr mit meinem Körper (Manipulation, Wahrnehmung, Betrachtung) sind demnach nur die beiden Pole ein und desselben Kosmos, des Kosmos des singularen Modus' des Menschseins oder des Ich-bin-in-der-Welt; denn dieses Ich bin bedeutet in Identitätseinheit sowohl Ich bin Mikrokosmos oder ein Bestandteil von Welt, als auch Ich verhalte mich in und zu diesem Bestandteil von Welt. Dies ist immer im Auge zu behalten, wenn wir uns nun dem *letzteren* Pol des Ich-bin zuwenden. Es braucht aber kaum betont zu werden, daß, was vom Leib als meinem Körper gilt, von der Eigenwelt überhaupt gilt, die Ich immer *auch* bin, wie wir ja ausführlich dargelegt haben (vgl. oben p. 442). Wenn Existenz das Ergreifen der Situation in vorlaufender Entschlossenheit und erstreckter Stetigkeit bedeutet, populär ausgedrückt, eine konzentrierte Sammlung unseres ganzen Wesens in und auf die Situation in Übereinstimmung mit unserer Vergangenheit und entschlossener Vorwegnahme unserer Zukunft, so bedeutet dies zugleich ein ganz bestimmtes Leibbewußtsein, ein ganz bestimmtes existenzielles Verhalten im Hinsicht auf Leiblichkeit. Um in der Weise eigentlicher Existenz existieren zu können, muß ich nicht nur völlig „Herr meines Leibes" sein, sondern meinen Leib als völlig mir zugehörig (nicht als Gegenstand oder obstacle) „erleben", muß Ich mit anderen Worten „zwischen" meinem Leib und mir selbst keinerlei Trennung erleben, sondern beides in ungeschiedener Totalität *sein*. Nur weil „Leibbewußtsein" und „Selbstbewußtsein" hier phänomenal nicht auseinanderfallen, konnte der Irrtum aufkommen, Existenz habe keine Beziehung zum leiblichen Dasein und es bestünde von ihr aus keine Brücke zum Leib. Nur wo jene Einheit ist, ist erstreckte Stetigkeit möglich. Fällt sie auseinander, sei es auf Grund „störender" Leibsensationen, leiblicher Bedrängnisse und Verstrickungen (entanglements, Wells), da kommt es zu keiner eigentlichen Erstreckung „der Zeit", sondern nur zu begrenzten Zeitfragmenten

oder gar Zeitsplittern. Existenz ist daher wesenhaft eins mit „Gesundheit"; sie ist eine ontologische und anthropologische Interpretation des Juvenalischen Wortes: mens sana in corpore sano.

Zwar bauen sich auch die vital-hedonistischen Theorien auf dieser alten Weisheit auf. Aber wie ganz anders stellt sich dieser Aufbau dar! An Stelle der eigentlichen Selbstigung auf dem Wege über die Welt und im Ergreifen der Situation, wird hier dogmatisch einer bestimmten und zwar der *selbstsüchtigen* Tendenz die Richterbefugnis über das *ganze* Menschsein eingeräumt, wobei die eigentliche Zeitigung des Selbst, wie bei Stirner, übersprungen oder künstlich nach dem Machtzuwachs oder Lustgewinn „bemessen" wird. Vor allem aber kommt es hier nicht zur Einheit von Leib- und Selbstbewußtsein, vielmehr tritt hier der Leib als weltliche Eigensphäre mir selbst gegenüber, sei es als Gegenstand des Genusses und Verbrauchs, sei es als Werkzeug meines Machtwillens, sei es als Quelle meiner Lust. Corpus sanum und mens sana bilden hier nicht eine unmittelbare Einheit, sondern treten hier als weltliche Bedingung und weltlich Bedingtes auseinander. Mit dieser Inthronisierung des homo naturalis[4] ist jedem Verständnis von eigentlicher Zeitigung und Geschichtlichkeit überhaupt der Boden entzogen.

Wenn wir die Existenz im ontologischen Sinne Heideggers als unerreichbaren anthropologischen Grenzfall bezeichnet haben, so wird dies hier erst recht klar. „Rechnet" sie doch nicht mit Krankheit, Erschöpfung, Müdigkeit oder Ermattung, und nicht mit jenen selbstsüchtigen Tendenzen, denen „kein Mensch" sich völlig entziehen kann. Wie das Menschsein von diesen Tendenzen aus nicht als *eigentliche* Geschichtlichkeit gelebt, sondern nur nach der Geschichte des Machtzuwachses, des Lustgewinnes und des Genusses bemessen werden kann, so kann es auch nicht als Geschichtlichkeit gelebt werden, wenn wir, wie Scheler sich ausdrückt, „vorwiegend in unserem Leibe leben": „jetzt leben wir an dieser Leibesperipherie unseres Seins und dem extensiven Außereinander und Nacheinander seiner inhaltlichen Zustände. Ebenda, wo es vorher ‚voll' war, ist es jetzt ‚leer'. Und diese ‚Leere' ist uns selbst noch gegeben. Wir leben nun auch ‚im Moment', und zwar im selben Maße, als wir im Leibe leben; als *er* es ist, der gleichsam die ‚Ichstelle' ersetzt"[5]. Im Gegensatz zu jenen Theorien tritt uns hier

[4] Vgl. L. Binswanger, Freud's Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie, a. a. O.

[5] Scheler, Der Formalismus in der Ethik usw. a. a. O. 437.

der Leib aber gerade nicht gegenständlich gegenüber, vielmehr erleben wir ihn als unser eigentliches Ich und wird „das Seelische hier zum flüchtig Auftauchenden und Verschwindenden". Mit Recht sprechen wir daher sowohl bei der Ermattung als auch schon bei der bloßen „Langeweile" von einem „dumpfen" Existieren oder bloßen Dahinvegetieren.

Von hier aus finden wir auch den Zugang zu dem anthropologischen Problem des *Vergessens*. Auch das Vergessen ist eine Weise des Existierens, und zwar, wie wir andernorts (über Psychotherapie a. a. O.) (vom Namenvergessen bis zum „Verdrängen" der Stimme in der hysterischen Aphonie) gezeigt haben, des Existierens in einem bestimmten Modus der Leibhaftigkeit. Ebensowenig wie wir den Schlaf, und zwar den traumlosen Schlaf, als einen bloßen Zustand der physischen „Organisation" betrachten dürfen, sondern, wie schon Carus[6] scharfsinnig bemerkt hat, auch als einen „Zustand der Seele" betrachten müssen, ebensowenig dürfen wir das Vergessen nur als leiblichen oder „Gehirnvorgang" betrachten. Es ist, wenn auch in der Weise der Leiblichkeit, immer noch eine Weise des Existierens. Da jedes Vergessen von etwas immer zugleich auch Selbstvergessenheit ist, müssen wir das Vergessen, wie auch das Wiedererinnern, wie schon William James (Principles of Psychology I, 251 ff.) an Hand des Vergessenhabens und Wiedererinnerns von Namen nachgewiesen hat, als eine bestimmte Weise des In-der-Welt-seins (bei James des „Bewußtseinsstroms") betrachten. Hier handelt es sich keineswegs um eine Unterbrechung oder Aufhebung des „Bewußtseinsstroms", wie bei der Unterbrechung des elektrischen Stroms, sondern um eine besondere Weise des Habens von etwas, zugleich mit einer bestimmten Weise des Sich-selbst-Habens. Auch der Rekurs auf das Unbewußte bedeutet hier daher nur eine theoretische Hilfskonstruktion. Wenn das Vergessen auch eine „Lücke" läßt in dem „Kontext der Welt", so verhalte ich mich doch auch im Vergessen zu Welt und bin ich doch als Vergessenhabender immer noch ichselbst. Und wenn sich auch in der Totalität meinerselbst und der Totalität des Kontextes der Welt „Lücken" zeigen, so erweisen sie ihre Zugehörigkeit zum Ganzen aber doch dadurch, daß sie, wenn auch zunächst von mirselbst unverstandene, *Hinweise* auf das Vergessene darstellen[7],

---

[6] Vgl. Vorlesungen über Psychologie, 14. Vorlesung (1829/30).

[7] Vgl. hiezu auch schon die durchaus „gestaltpsychologische" Darstellung, die Augustin (Conf. X, 19) vom Suchen nach einem vergessenen Namen gibt, sowie Hönigswald's „denkpsychologische" Untersuchung und Beschreibung des „Verlierens des Fadens" in seiner Denkpsychologie.

wie es James so meisterhaft geschildert hat und jeder sich bei dem Versuche der Wiedererinnerung an einen vergessenen Namen vordemonstrieren kann. Daß wir hoffen können, daß das Vergessene uns wieder einfällt, daß wir es suchen und wiedererinnern können, zeigt, daß wir im Vergessen nur einen bestimmten Modus unseres Seins erblicken dürfen. Wir nennen den „Ort" (die aula, Augustin), wo wir das Vergessene wiederfinden können, unser „Gedächtnis". Unser Gedächtnis, das ist aber eine Weise unseres Existierens, und zwar vorwiegend unseres Existierens an der „Leibperipherie". Nur der Neurologe und Psychiater sucht den vergessenen Namen oder die vergessene Stimme im Gehirn und in den „Engrammen". „Im Leben" suchen wir ihn und sucht die Hysterische die „verlorene" Stimme da, wo wir oder sie den Namen oder die Stimme noch „haben", nämlich „auf der Zunge", „auf den Lippen", „im Ohr", „in den Fingern", „in der Kehle" usw. Insofern müssen wir das Vergessen und Wiedererinnern als eine *periphere* Weise des Existierens bezeichnen.

Der allgemeine Peripheriecharakter des Vergessens zeigt sich aber weiterhin auch darin, daß das Vergessene uns wieder einfällt oder, was auf dasselbe hinauskommt, daß Ich *Mich* wieder *erinnere,* sobald ich mich wieder in bestimmter Weise *entäußere,* sobald ich mich nämlich gegenüber demjenigen Kontext der „Außenwelt" befinde, der das Vergessene zugehört. Nirgends zeigt sich die anthropologische Zusammengehörigkeit von Innen*welt* und Außen*welt* deutlicher als hier. Während es beim Suchen nach einem vergessenen Namen die leibliche Eigenwelt ist, die es mir ermöglicht, *mich* des Namens zu er-*innern* – wobei uns immerhin oft auch die Erinnerung an die außenweltliche Situation, in der wir den Namenträger angetroffen, hilft – ist es hier der „periphere Kontakt" der Existenz mit „derselben" äußeren Situation, die „äußere" Wiederholung also eines bestimmten früheren Existierens, die *Mich* tatsächlich wieder zurückholt aus der Weise des Vergessens in die Weise des Erinnerns. Im Gegensatz zu der eigentlichen oder „zentralen" Wiederholung Kierkegaards oder Heideggers, ist diese Wiederholung eine uneigentliche oder „periphere", so sehr sie ihrerseits auch wiederum zu einer eigentlichen oder zentralen Wieder-holung werden kann. An Stelle des Weges von der Ver-innerlichung zur Entäußerung tritt hier der Weg von der Entäußerung Meiner, des „leibhaftigen" Mich-wieder-befindens in derselben „äußeren" oder welträumlichen Gegend, zur Verinnerlichung. Man denke nicht nur daran, was uns alles „wieder einfällt" oder „bekannt vorkommt", wenn wir nach

Jahren oder Jahrzehnten uns wieder in „derselben" Stadt befinden oder durch „dieselbe" Gegend fahren, sondern auch daran, daß mit diesem Wiedereinfallen „ein Stück unserer eigenen Vergangenheit" wieder auftaucht, mit andern Worten, wir unsselbst „wiederholen". Wenn hier „im Gegenwärtigen Vergangenes" zu uns spricht, so „spricht" hier nicht nur die Außenwelt zu uns, sondern auch die Innenwelt und in ihr die Existenz. Unser „Gedächtnis" ist also sehr viel weiter als unsere Innenwelt, es ist zum großen Teil „in der Außenwelt", weswegen Proust mit Recht sagt: „La meilleure partie de notre mémoire est hors de nous." Aber daß es zugleich *notre* mémoire ist, die *hors de nous* ist, zeigt, daß von einer Trennung von Außen- und Innenwelt anthropologisch nicht gesprochen werden kann, daß sie vielmehr ohne Grenze ineinander übergehen [8].

Auch der traumlose *Schlaf* ist, wie bereits erwähnt, eine Weise des In-der-Welt-seins, und zwar seinerseits die „vollkommenste" Weise des In-der-Welt-seins im Sinne der *Leiblichkeit*. Ist man sich dessen bewußt, so erweisen sich die theoretischen Erklärungsversuche der Tatsache, daß Paul beim Erwachen weiß, daß er wirklich Paul und nicht Peter ist (vgl. z. B. William James), als Erklärungen, die das, was sie erklären wollen, immer schon voraussetzen und an Stelle einer Erklärung nur eine Beschreibung dieses Wissens*vorgangs* als solchen geben. Auch das In-der-Welt-sein in der Weise des Schlafens hat seine eigene Zeitigung und Räumlichung. Im Gegensatz zur *Langeweile* kann man sie, wenn auch nicht als Kurzweil, so doch als *Kurzeweile* bezeichnen. Während uns dort die Zeit „unendlich lang" vorkommt, ist sie hier „unendlich kurz", scheint zwischen dem Moment des Einschlafens und dem des Erwachens, ganz gleich ob der Schlaf fünf Minuten oder fünf Stunden gedauert hat, überhaupt „keine Zeit" verflossen zu sein. Das kann nur besagen, daß der traumlose Schlaf – im Gegensatz zur Langeweile, die eine besonders „träge" Zeitigungsform darstellt – eine äußerst „flüchtige" Weise der Zeitigung ist. Während die Zeit in der Langeweile „wie eine Schnecke" von einem Eindruck zum andern „kriecht", während wir „die Zeit" hier also vorwiegend als Leerzeit erleben, wird die Schlafzeit keineswegs als Leerzeit erlebt – so wird der Schlaf nur in der nachträglichen Reflexion *gedacht* –, sondern, als „unendlich" kurze = Nichtzeit, überhaupt nicht „erlebt". Würde sie „erlebt", so hätten wir ja auch

[8] Vgl. hiezu auch die ausgezeichneten Ausführungen von E. Straus in: Wesen und Vorgang der Suggestion (1925) und: Vom Wesen der Empfindung (1935).

im Schlaf noch Welt und unsselbst. Trotzdem wäre es zu weit gegangen, zu erklären, daß das Dasein im Schlaf überhaupt nicht transzendiert, nicht zeitigt und räumlicht, also überhaupt nicht da ist. Die Zeitigung des Schlafes ist jedoch so „flüchtig", die Räumlichung so „diffus", die Selbstigung so „unselbständig", daß die Möglichkeit von Verweisung und Bewandtnis, von Artikulation der Weltlichkeit, sowie von Selbstheit, aufgehoben ist. Es bedarf ja nur eines Hinweises auf die Zeitigung des Traumes, dieses keineswegs nur leiblichen oder völlig selbstvergessenen, sondern nur selbstflüchtigen In-der-Welt-seins, um zu verstehen, daß der traum*lose* Schlaf eine extrem flüchtige Zeitigung darstellt. Wissen wir doch alle, daß das schlafträumende In-der-Welt-sein in höchst flüchtigen Zeitsprüngen weltliche Begebenheiten zeitigt, deren Zeitigung im Wachen nur in „bedächtigen" oder besonnenen Denkschriften möglich ist. Damit ist zwar keineswegs gesagt, daß wir im Traum „schneller denken" als im Wachen, fehlt uns für die Bestimmung des Denktempos doch ein absoluter Maßstab (vgl. H ö n i g s w a l d , Denkpsychologie, 145 ff.), sondern nur, daß sich „das Denken" und ineins damit die Selbstigung hier in ungleich flüchtigerer, oberflächlicherer oder sprunghafterer Weise (vgl. Über Ideenflucht, 67 f.), nämlich in der Weise einer gegenüber dem wachen Denken viel *mangelhafteren Sinngliederung* zeitigt. Die äußerste anthropologische Möglichkeit aber dieser Flüchtigkeit und dieses Mangels an Sinngliederung ist der Schlaf.

Da die Möglichkeit der Räumlichung, wie wir wissen, auf die Zeitigung zurückgeht, kann auch die Räumlichung hier nur eine extrem flüchtige sein, d. h. eine solche, in der „der Raum" überhaupt verschwindet. Daß aber die Möglichkeit der Räumlichung als solcher, als eines bestimmten Modus' des In-der-Welt-seins, im Schlaf nicht „verschwunden" ist, zeigt sich, wie jenes Wissen um die Identität meiner Person, daran, daß ich mich beim Erwachen überhaupt, sei es langsam, sei es rasch, sei es im Weltraum, sei es im Leibraum, wieder „zurechtfinden" kann.

Auch das Vertrauen beim Einschlafen auf das Wiedererwachen, auf das Wieder-in-der-Welt-sein-können, zeigt, daß es sich beim Schlaf nicht um eine *völlige* Aufhebung des Transzendierens handeln kann. Weit davon entfernt, dieses Vertrauen auf „induktive Erfahrung" zurückzuführen, sind wir der Meinung, daß es gründet in der Kontinuität der Transzendenz. Das scheint ja der Gegensatz des Schlafs zum nackten Grauen zu sein, daß dort die Möglichkeit der Transzendenz, wenn auch in noch so flüchtiger Weise, gewahrt bleibt, während ihr hier *der Grund entzogen wird.* –

Daß auch diejenigen Weisen des In-der-Welt-seins, die die psychiatrische Wissenschaft als *Psychosen* bezeichnet, anthropologisch nur verstanden werden können auf Grund ihrer Zeitigungs- und Räumlichungsformen, der Weisen ihrer Selbstigung und „Leiblichung", habe ich in meinen anthropologischen Untersuchungen über das ideenflüchtige In-der-Welt-sein gezeigt, nachdem E. Minkowski, E. Straus und V. v. Gebsattel die Zeitigungsweise der endogenen Depression schon weitgehend unserm Verständnis nähergebracht hatten. Hier handelt es sich keineswegs immer um das Außer-sich-sein des Daseins und auch nur ausnahmsweise um die Katastrophe des Da des Daseins, wie beim nackten Grauen, sondern in der Regel um ein Anderssein des In-der-Welt-seins, dessen Andersheit im Vergleich mit dem „normalen" In-der-Welt-sein anthropologisch klar und deutlich beschrieben und verstanden werden kann. Da auch in den „Psychosen" Dasein in der Regel noch bei sich ist, wenn auch „in anderer Weise", kann man nicht sagen, daß das Dasein hier „verrückt" sei; was „verrückt", d. h. von seinem existenziellen „Standort" verschoben ist, ist nicht das Dasein als solches, sondern das Selbst, die Mit- und Umwelt, die Heimat und Ewigkeit. Natürlich dürfen wir uns mit der, die Vorherrschaft der welträumlichen Vorstellungsweise der Umgangssprache wieder einmal vor Augen führenden, Rede vom „Verrücktsein" des Menschseins nicht begnügen, vielmehr haben wir das, was diese Ausdrucksweise in welträumlicher Vergegenständlichung vor unser Auge stellt und „lokalisiert", zurückzuinterpretieren und zu verstehen aus dem In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein als solchem. Während hinsichtlich des manisch-depressiven Irreseins hier also schon eingehende Untersuchungen vorliegen, fehlt uns das anthropologische Verständnis der ungleich schwerer zu verstehenden, infolge ihrer ungeheuren Mannigfaltigkeit überhaupt auf keine einheitliche anthropologische Strukturformel zu bringenden Schizophrenien noch fast völlig.

d) Sprache, Geschichtlichkeit und Erkenntnisweise des singularen Seins zum Grunde.

War die *christliche Selbstliebe* der höchste Ausdruck der Selbstgewinnung durch Selbstverleugnung, so ist die *Eigenheit* Stirners der höchste Ausdruck der Selbstgewinnung durch verzehrenden Selbstgenuß. Im erstern Falle war der Grund des „Seins zum Grunde" „mein Gott", im letztern stießen wir überhaupt auf keinen faßbaren Grund; denn das von Moment zu Moment wechselnde

Gefühl des „Meiner-froh-seins" und des „freien Mutes" vermag, als reine Zuständlichkeit und psychologisches Faktum, niemals Grund zu sein. Infolgedessen kann hier, trotz mancher, gänzlich unkonsequenter Weise dahin lautender Bemerkungen, von einer *eigentlichen* Selbstgewinnung keine Rede sein. Die Selbstgewinnung oder besser Selbstigung im rein *anthropologischen* Sinne kann also weder auf die Selbstliebe noch auf die Eigenheit im Sinne des Eigengenusses bauen. Daraus resultieren weitgehende Verschiedenheiten hinsichtlich Geschichtlichkeit und Erkenntnisweise zwischen Selbstliebe, Eigenheit und eigentlichem Sein zum Grunde.

Die *Sprache der christlichen Selbstliebe* ist die Zwiesprache mit meinem Grund als meinem Gott, meinem Schöpfer und Vater, das *Gebet*. Das Gebet ist das seiner Antwort gewisse Wort der religiösen Liebe, lautloser Ausdruck der Kraft und Tiefe der Hingabe an das göttliche Du und des Gegründetseins in ihm. Nur *das* Wort ist Gebet, an dem die Liebe zu Gott sich „entzündet", verzehrt und wieder „entzündet", das nicht Gottes-Dienst ist, sondern Gottes-Bund, Einigung mit dem göttlichen Grunde im Medium der religiösen inspiratio, imaginatio und evocatio.

Die *Sprache der Eigenheit* im Sinne Stirners ist das laute, eigensinnige Pochen auf *mein* Recht und *meine* Unabhängigkeit. Hier findet das Wort keinen Widerhall an einem Grund, sondern nur an dem gereizten Widerspruch „der Andern". Sein Inhalt ist ein-tönig, seine Stimme laut, wie das Krächzen des Raben; auch im Monolog, im monotonen „Appellieren an mich", ist sie „schreiend".

Die *Sprache des Seins zum Grunde schlechthin* ist nicht Zwiesprache, denn „der Grund" antwortet nicht, sondern bleibt – Geheimnis. Daher kann sie nur Frage sein und in immer erneutem Fragen sich äußern. So ist sie Frage an meinen Ursprung, an mein Schicksal, an mein „natürliches" Sein, an mein Leid, an meine Schuld und meinen Tod. Je ernster ich frage, um so fester stelle ich mich auf meinen Grund, auf das Geheimnis meiner Existenz. Im Fragen *nach* dem Grunde zeitige ich „mich selbst", im Handeln *aus* meinem Grunde lebe ich meine *eigentliche* Lebensgeschichte, die Geschichte meinerselbst. Mein *Selbst,* das ist die im aufrichtigen Fragen nach und im wahrhaften Handeln aus meinem Grunde immer neu zu vollziehende (Ver-)Wandlung der diskursiven, rollenhaften Zerstreutheit und Zerrissenheit „meiner-selbst" in die erstreckte Stetigkeit meiner Existenz. Spricht mein Selbst, so kann seine Sprache nur die *Wahrheit* sprechen; denn Grund meiner-selbst, Wahrheit meiner-selbst und Sein meiner-selbst (Selbstsein) gehören wesensmäßig zueinander. Die Wahrheit der Sprache des

Selbst kann daher nie „standpunktlich" und insofern auch nie fanatisch sein. Der Fanatismus ist seiner Sache sicher, er frägt nicht, sondern weiß schon alles. Die Wahrheit des Selbst, des Seins zum Grunde als Geheimnis, gründet im Geheimnis und bleibt „umgeben" vom Geheimnis; daher ist sie bescheiden; ist sie doch ein *Wissen vom Nichtwissen*. Infolgedessen ist sie auch niemals „schreiend". Sie ist auch nicht Monolog im diskursiven, rollenhaften Sinn; denn „der Grund" ist kein „Standpunkt", keine Rolle und keine Person, nichts, was Rede und Antwort steht; als geheimnisvoller Grund oder Grund des Geheimnisses meines Seins ist er ja gerade der Gegensatz zur Antwort. Trotzdem spreche ich – als Selbst – dieses Geheimnis fragend an, sei es auch lautlos, wortlos. Wie die Pupille sich erweitert, wenn das Auge ins Dunkle blickt, so erweitert – und vertieft – sich mein Selbst, wenn ich von der Tageshelle des Handelns mich abwende und fragenden Auges in den dunklen Grund meines Seins blicke. Hier bin ich nicht mehr allein „mit mir", sondern allein mit dem Grunde meines Seins.

Was ferner die *Geschichtlichkeit* des Seins zum Grunde betrifft, so ist sie nicht, wie die Geschichtlichkeit der christlichen Liebe und Selbstliebe, *Heils-* oder *Gnadengeschichte*. Sie ist auch nicht „Entwicklungsgeschichte" im Sinne der Eigenheit, des Zusich-kommens, sofern überhaupt im Meiner-froh-werden im Sinne Stirners[1] von Entwicklung und Geschichte gesprochen werden kann. „Le bonheur", sagt Proust einmal, „est salutaire pour le corps, mais c'est le chagrin qui développe les forces de l'esprit"; ohne „geistiges" Jasagenkönnen zur Frohheit steht die Frohheit auf schwachen Füßen; dieses Jasagen ist aber nicht möglich, ohne daß „der Geist" die Negativität des Schmerzes in Bewegung setzt und die Kraft besitzt, sie auszuhalten. Erst in der auch den Schmerz, das Leid, die Schuld, das Geheimnis, in einem Wort das Schicksal aushaltenden Frohheit werde ich mir überhaupt erst zu eigen, gewinne ich einen eigenen überstandpunktlichen *Selbststand*. Schon der Anlauf, den Stirner zur Lösung des Problems der Eigenheit nahm, erweist sich als zu kurz.

Im Gegensatz zur Geschichtlichkeit als Heils- und als Entwicklungsgeschichte – d. h. als „Entwicklung" auf ein bestimmtes,

[1] Stirners Meiner-froh-werden ist nicht zu verwechseln mit dem „Geist des Frohseins, des Wohlseins", von dem Hegel (Theol. Jugendschriften 255, 27) spricht und den „ein freiwilliges Darbringen" voraussetzt. Stirner tut hier der deutschen Sprache Gewalt an; denn was er hier Seiner-froh-sein nennt, bezeichnet die deutsche Sprache, wie auch gelegentlich Stirner selbst, als sich-ausleben. Desgleichen müßte Stirner statt „mit freiem Mute" sagen: mit rücksichtsloser Keckheit.

sprachlich-gegenständlich zu bezeichnendes Ziel – können wir die Geschichtlichkeit des Seins zum Grunde bezeichnen als *Reifung*. *Wir entwickeln uns durch Erfahrung, aber wir reifen durch Fragen nach dem Geheimnis.* Reifung ist nicht Erweiterung der Lebenserfahrung, sondern Vertiefung des Wissens vom Nichtwissen.

Dieses Wissen zeitigt sich nicht „außerhalb" der Lebenserfahrung oder in Abwendung von ihr, sondern in ihr. Es verleiht der Lebenserfahrung insofern erst ihren eigentlichen Sinn – den Sinn der nur diskursiv, nur schrittweise zu durchlaufenden Endlichkeit –, als diese Endlichkeit sich als solche nur zu verstehen vermag im Gegensatz zur Unendlichkeit und Ewigkeit. Das Wissen vom Nichtwissenkönnen des Geheimnisses ist es, was das Leben zur Existenz wandelt, unser Dasein inmitten des situationsgebundenen, rollenhaften, „standpunktlichen" Handelns in die eigentliche „Situation" hervorruft, d. h. *stetig erstreckt* [2]; kommt doch das Fragen nach dem Geheimnis des Daseins nicht „aus der Luft", sondern aus der *Erfahrung,* und geht es doch in diesem Fragen um die Frage nach der Erfahrung, wenn wir dieses Wort nur weit genug, und ja nicht nur im theoretischen Sinne, fassen.

Schon hier muß klar geworden sein, daß mit dem Selbst-verständnis im Sinne des singularen Seins zum Grunde eine eigenartige Form der *Selbsterkenntnis* einhergeht. Hier handelt es sich nicht mehr um diskursive Erkenntnis im Sinne der Rollen- und Standpunkthaftigkeit, hier gibt es keine Rollenverteilung mehr an ein beobachtendes und beobachtetes, erkennendes und zu erkennendes Ich, wobei letzteres zur Innen*welt* wird. Im Gegensatz zur *Selbstbeobachtung* ist *Selbsterkenntnis* keine gegenständliche Erkenntnis mehr, welch letztere nie zum eigentlichen Selbst vorzudringen vermag, sondern sich immer nur „*um* mich selbst" dreht. Das Selbst im Sinne der Erkenntnis des singularen Seins zum Grunde erträgt weder eine Verweltlichung, noch eine Personifizierung, noch eine „Vergeistigung"; denn es „dupliert" sich nicht, wie Jakob Böhme sagt, es tritt nicht in die „Schiedlichkeit" (des „Selbstbewußtseins") ein. Infolgedessen bedeutet hier jede Selbsterkenntnis (von einem Erkenntnis-akt darf man hier nicht sprechen) eine Wandlung des ganzen Selbst im Sinne der Reifung, der Selbstverwirklichung, also des tatsächlichen Ergreifens der eigensten Möglichkeiten. Denn im *Fragen* nach dem Geheimnis *meines* Daseins, im eigentlichen Sein zum Seinsgrunde als meinem, frage ich immer tiefer in die *Möglichkeiten meines* Seins hinein, öffnet sich dem

[2] Was Situation und Erstreckung besagen, haben wir im ersten Kapitel zur Genüge kennen gelernt. Vgl. insbes. pp. 49 f., 53.

fragenden Blick immer mehr mein Sein*können*. So sehr daher auch der Grund meines Daseins Geheimnis bleibt, so ist doch das Kriterium dafür, daß das Fragen nach ihm tatsächlich ein Fragen nach dem Grunde ist, gerade das, daß ich mich in diesem Fragen dem Geheimnis meines Daseins immer mehr *nähere,* das aber heißt, der Möglichkeiten meines Seins immer besser „innewerde" und in diesem Innewerden *werde,* der „ich bin", *reife.*

Dieses Fragen nach dem Grunde, dieses Innewerden und Reifen, kann, wie wir gesehen haben, auf sehr verschiedene Weise erfolgen, keineswegs nur in der Weise der eigentlichen Existenz im Sinne Heideggers. Bei ihr handelt es sich, wie schon wiederholt betont, um einen anthropologischen Grenzfall. Die ontologisch gemeinte Treue zur Existenz ist anthropologisch nie voll zu verwirklichen, wie ja auch die Intention Heideggers überhaupt keine anthropologische, sondern eine ontologische ist. Hier geht es um das „Dasein im Menschen", nicht um das menschliche Dasein. Neben diesem anthropologischen Grenzfall haben wir eine existenzielle Vorform kennen gelernt, die Tendenz nämlich zur „Zusammenraffung" des Daseins aus der Verstrickung in die Anforderungen der Mitwelt, zu seiner Rettung und Bewahrung in der Konzentrierung auf das Lebens*werk*. Und schließlich schilderten wir eine pseudoexistenzielle Seinsweise, beruhend auf der naiven Verwechslung des Grundes mit der schlechten Subjektivität, nämlich mit der momentanen Befriedigung der Eigenliebe [3], Eigenmacht und Eigenlust, in einem Wort des Eigendünkels.

Mit all dem haben wir die möglichen Formen des Seins zum Grunde natürlich nicht erschöpft. Wir beschränken uns hier darauf, nur noch einige wenigstens zu erwähnen. Die eine oder andere wird uns im zweiten Teil unserer Schrift wieder begegnen.

Vor allem gehören zu den Formen des Seins zum Grunde die *Existenzerhellung* im Sinne von Jaspers und das *Existieren* im Sinne der („guten") Subjektivität der Innerlichkeit oder Leidenschaft Kierkegaards, gehört aber auch das *Verstehen* Diltheys im Sinne der Maxime, *„jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen";* hier ist der Grund nicht mehr die Existenz oder das Existieren, sondern die (geschichtliche) *Lebendigkeit.*

---

[3] Pseudo-existenziell können wir diese Seinsweise nennen, weil sie keineswegs eine Form des eigenweltlichen Umgangs, des Sich-nehmens-bei-etwas ist, so sehr sie für dieses „den Ton anzugeben" vermag, sondern tatsächlich den Anspruch erhebt, die (ganze) Existenz auszumachen oder zu fundieren. Da dieser Anspruch aber erschlichen, die Existenz hier keineswegs in die Sicht kommt, geschweige denn erreicht wird, müssen wir die Eigenliebe als pseudoexistenzielle Lebensform bezeichnen.

In einem Atem mit Dilthey ist hier aber zu nennen Marcel Proust, in dessen literarischem Lebenswerk die Maxime, jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, in der bis jetzt vollkommensten und keineswegs nur ästhetischen Form verwirklicht ist. Hier heißt der Grund la vie vécue, die Methode, sich ihm zu nähern, la recherche du temps perdu. Das Bindeglied zwischen Dilthey und Proust bildet bekanntlich Bergsons Lehre vom élan vital und der durée vécue, welche Lehre ebenfalls eine Form des Seins zum Grunde enthält. Eine Abwandlung und Ausdehnung dieser Lehre auf das Gebiet der Psychopathologie enthält das Werk Le temps vécu (1933) von E. Minkowski.

In allen diesen Daseinsformen handelt es sich darum, durch das eigenweltliche Nehmen-bei-etwas hindurch- und über es hinauszudringen in die Tiefe meiner „Existenz", auf den lebendigen Grund meines Seins als den Gegensatz zu meiner Zerstreutheit oder Oberfläche. Es ist jene „Tiefe", von wo aus alle jene Lehren dann die Brücke zur Liebe, zum dualen Modus des Menschseins, schlagen, sofern sie ihn überhaupt ins Auge fassen. Diese Brücke steht aber auf schwachen Pfeilern. Sie muß einstürzen, sobald eingesehen wird, daß Liebe keine Brücke zwischen zwei existenziellen Tiefen ist, sondern ein eigenständiger, ursprünglicher Modus des Menschseins im Sinne von Heimat und Ewigkeit, in welchem Modus Ich und Du erst geboren werden. Diese „Geburt" steht ontologisch-anthropologisch in Gegensatz nicht nur zur Fürsorge, sondern auch zu jeder Art von „Brücke" zwischen existenziellen oder personalen Tiefen. Die Tiefe von Ich und Du, die die Liebe öffnet, ist eine ganz andere als die Tiefe der Existenz oder die „der Person".

Wollten wir auf alle diese Lehren und Methoden näher eingehen, so würde dies ein Buch für sich erfordern. Wir müssen aber wenigstens an sie denken, um nicht zu vergessen, daß Existenz im Sinne Heideggers nur eine Sonderform des singularen Seins zum Grunde ist, wenn auch die radikalste und extremste.

e) Das Sein zum Grunde als Existenz und als Liebe.

Gerade bei der Frage nach der Geschichtlichkeit des Daseins im Sinne eines Seins zum Grunde als meinem wird die Frage nach dem Verhältnis dieses Seins zum liebenden Miteinandersein, im Sinne eines Seins zum Grunde als *unserem*, brennend. „Der Grund" kann doch kein anderer sein hier und dort, ist er doch kein mit sich identischer und von anderen Gegenständen abzugrenzender „Gegenstand", ja steht er doch, als Geheimnis des Daseins, wie jenseits

jeder kategorialen Bestimmbarkeit oder Definierbarkeit, so auch jenseits der Kategorie der Identität und Andersheit, der Position und Negation; daher muß es *einer* sein, zwar nicht im Sinne der Ein*zahl*, sondern im Sinne der *All-einheit*[1]. Der Grund als meiner und der Grund als unserer ist gleicherweise Geheimnis. Der Unterschied kann daher nur in der Weise des *Seins* zum Grunde hier und dort gelegen sein. Das liegt ja tatsächlich „auf der Hand": Liebe ist, wie wir gesehen haben, *fragloses, seinssicheres* und in diesem Sinne *sehr-seiendes* oder *triumphierendes, wesen-einbildendes duales* Sein zum Grunde, frag- und furchtloses duales Stehen im Dasein als unendlichem und ewigem Geheimnis. *Existieren* ist *fragendes,* das Sein als endlich-*fragliches* ansprechendes und in diesem Fragen stehendes singulares Sein, Aushalten des Geheimnisses des Daseins als Geheimnis, nicht Einigung mit diesem Geheimnis in der liebenden Wesens-Einbildung, in der liebenden Begegnung. Deswegen ist Existenz Geschichtlichkeit im Sinne der Reifung, Liebe Ewigkeit im Sinne der „Bildung". *Existieren* heißt, daß sich Dasein als endliches, als je meines, *stetig erstreckt,* Liebe, daß Dasein als unseres sich in den ewigen Augenblick *wirhaft* bildet oder *imaginiert.* In der liebenden Wirheit *begegnen* Wir – sowohl in konkreter Dualität, als in konkreter wir-hafter Allgemeinheit – Uns als begnadetes, d. h. als fragloses, imaginatives *Bodenfassen* im Grunde; in der Existenz *werde* ich der, der ich – als in das Sein *Geworfener* – je schon bin, nämlich *Ich-Selbst,* im reifenden, entschlossenen, *fragenden* Bodenfassen im Grunde.

Nur im *Widerspruch* von Liebe und Sorge, wir wissen es, vermag menschliches Dasein zu sein. Ungeschiedener Fülle, reinem Überschwang, triumphierender Seinssicherheit, der Seinsform der liebenden Wesens-einbildung, widerspricht das Determiniertsein von der jeweiligen Rolle und Situation, das Sich-Entscheiden-, Handeln- und Urteilen-müssen in ihr und das Erschließen ihrer in dem endlichen Sein zum Grunde als je meinem; diesem Weg „in die Welt" und der entschlossenen Zurückholung des Daseins als je meinem aus ihr, widerspricht das weltüberschwingende, wesen-einbildende Sein des Daseins zum Grunde als unserem, der duale Durchbruch „der Ewigkeit" im „bildenden" Augenblick der Liebe.

---

[1] Vgl. zu diesem Ausdruck wieder S i m o n F r a n k, a. a. O., französisch = l'unité de l'un. Sehr viel verdanke ich aber auch einem noch ungedruckten Werk desselben Autors, betitelt „das Unergründliche". – Ich verweise hier auch auf P a u l H ä b e r l i n, Das Geheimnis der Wirklichkeit und insbesondere Vom Wesen der Philosophie. Vgl. hiezu ein kurzes Referat von mir in Der Nervenarzt, 8. Jahrg., H. 1.

V. Schlußbemerkungen.

Unsere Untersuchungen haben gezeigt, daß Diskursivität nur *ein* Modus des Menschseins unter anderen ist, weshalb es falsch und ungenügend ist, unter Daseins- oder psychologischer Erkenntnis nur eine solche Erkenntnis zu verstehen, die sich auf Diskursivität stützt und aus ihr herauswächst. Auch Existenz und Liebe sind Grundlagen psychologischer Erkenntnis.

Unsere Untersuchungen haben ferner gezeigt, daß die Diskursivität sowohl *Selbsterfahrung* als *Fremderfahrung* sein kann. Im ersteren Falle wird sie zwar ärmer und begrenzter, sie bleibt aber auch hier Welt-, nämlich *Eigen*welt-Erfahrung oder -Beobachtung. Eine sich hierauf stützende Erkenntnis kann nur Welt-Orientierung, „weltliche" Erkenntnis, sein. Insofern existiert *kein prinzipieller Unterschied* zwischen Selbst- und Fremderfahrung. Ob Einer sichselbst oder einen Anderen *beobachtet,* immer stößt er auf ein von einer bestimmten Washeit bestimmtes Etwas, *nimmt* er sich selbst oder den Andern *bei* Etwas, nimmt er, nur mit einem andern Wort, *Etwas wahr*. Beide Male bildet er sich nicht ein Wesen ein, sondern bildet er sich *etwas* ein; er „bildet sich ein", *daß* etwas *ist,* und frägt sodann, *warum es* ist. Im Gegensatz hiezu läßt sich die Wesenseinbildung nie umschreiben in einem Satz mit daß und warum, sie ist und bleibt Einbildung von Wesen, Ich-Du-Einbildung. Als solche unterliegt sie weder der Täuschung noch dem Irrtum; beides aber ist möglich bei der Einbildung, daß . . ., sowohl auf dem Gebiete der Selbst- als der Fremdbeobachtung. Da aber bei der ersteren kein eigentliches Gegenüber, kein wirklicher Er, sondern nur ein Quasi-Gegenüber, die andere Rolle meinerselbst, möglich ist, ist die erstere größeren Täuschungen und Irrtümern unterworfen als die letztere [1], und sehen wir hier die Frage, ob Ich mir meine Rolle oder persona „nur einbilde", oder ob sie meine wirkliche Rolle oder persona ist, viel häufiger auftauchen als bei der Fremdbeobachtung. Diese Frage ist hier deswegen viel schwerer zu entscheiden, weil der Umgang mit mir selbst, auch der wahrnehmend-beobachtende, nicht, wie bei der Fremdbeobachtung, in erster Linie von der Washeit des Etwas, bei dem genommen wird, bestimmt ist, sondern von der Werheit des Nehmenden, die hier im bei etwas Genommenen als dieselbe „wiederkehrt". Die

[1] „Die unmittelbare Nähe des Tatbestandes bei der Selbstbeobachtung ist eben keine Nähe für die Erkenntnis." Diesen Sachverhalt so deutlich gesehen und formuliert zu haben, ist eines der vielen Verdienste Schelers um die „Psychologie". Vgl. Die Idole der Selbsterkenntnis. Abh. u. Aufs. II, 157 f.

Tatsache, daß einer sich selber weniger „sachlich" gegenüberzutreten vermag als einem anderen, beruht, wie wir sahen, gerade auf diesem Sich-im-Kreise-herumdrehen um einen selbst, welcher Kreis nirgends einen festen Halt, einen Ein- oder Abschnitt, kurz eine Epoche, zeigt, es sei denn, daß sie von einemselbst von einer bestimmten Washeit, z. B. der Sittlichkeit, aus gewollt oder „gemacht" ist, und andere Washeiten, z. B. Triebhaftigkeit, ihr untergeordnet werden. Das hieraus resultierende „Gleichgewicht", die Harmonie der Kräfte oder der Persönlichkeit, bleibt aber notwendigerweise labil, erschütterbar.

Historisch ist die Befreiung der Selbsterkenntnis aus ihrer scholastischen Bindung an überkommene „jenseitige" Normen und Formen einerseits, aus der humanistischen Bindung an das „Persönlichkeitsideal" anderseits geknüpft an den Namen *Montaigne*. Die Kehrseite dieser Befreiung war die Beschränkung der psychologischen Erkenntnis auf die diskursive Selbstbeobachtung. Hier wird die doppelte Bedeutung des griechischen Wortes epochē besonders deutlich. Daß hier „nichts Epoche macht", nichts einen Ab- oder Einschnitt ermöglicht, an den die Selbsterkenntnis sich „halten" könnte, beruht bekanntlich auf der *Ent-Haltung* von jedem Maßstab des Urteils, auf dem grundsätzlichen psychologischen *Zweifel*. Damit war die empirische Seelenkunde im Sinne der „vorurteilslosen" Selbst- und Fremdbeobachtung begründet. Insofern Einer an jedem und allem zweifelt, auch an der Möglichkeit der Kontinuität der Richtung seines Umgangs mit sich und den anderen, tritt an Stelle der Harmonie der Kräfte und ihres Gleichgewichts die Unverbindlichkeit und Unruhe des Zweifels, die nun zwar *alle* Seiten des Menschseins gleicherweise diskursiv berücksichtigt und gelten läßt und insofern zu einer großen Erweiterung des *Materials* der Selbstbeobachtung führt, aber doch zu keiner *Selbsterkenntnis* vorzudringen vermag. Entschwindet doch das „Selbst", sobald es nur in seinen proteusartig wechselnden Rollen gesucht wird, notwendigerweise dem erkennenden Blick. An Stelle der Selbst-, wie auch der Fremd*erkenntnis* tritt hier die *generalisierende, urteilende Feststellung:* „l'homme en tout et partout, n'est que rapiessement et bigarrure"[2]. Wenn auch die starke und gefestigte Persönlichkeit M o n t a i g n e s ihr Lebensziel, ihr Glück, ja ihren Genuß darin fand, „den Menschen" in dem „buntscheckigen Flickwerk" seiner Natur, in seiner grenzenlosen „diversité et variété", seiner steten Erschütterung und fließenden Veränderung,

[2] Ess. II, chap. 20: Der Mensch, in allem und überall, ist nur ein buntscheckiges Flickwerk.

seinem andauernden Übergang von einer Rolle in die andere zu beobachten und zu beschreiben (zu „malen"), so hat er zwar in seiner „vorurteilslosen" Schilderung der complexions naturelles der Menschen und seinerselbst „die Natur" im Menschen entdeckt, eine besondere Region der natürlichen Welt, innerhalb derer eine Weltorientierung möglich ist; hingegen hat er damit an dem ungeheuren Schrumpfungsprozeß mitgewirkt, in dessen Verlauf aus dem Menschen nicht nur ein gottloses, sondern auch ein weltloses „Subjekt" geworden ist. Montaigne hat die für die Psychologie so unheilvolle Lehre von der Weltlosigkeit des Subjekts vorbereitet, in welcher Lehre Innenwelt und Außenwelt als zwei getrennte Welten nebeneinander stehen und aufeinander wirken.

Ist somit die „vorurteilslose Sachlichkeit" einemselbst und den Andern gegenüber nur zu erkaufen durch den Verzicht auf eigentliche psychologische Erkenntnis, so kommt, wie wir gesehen haben, im Hinblick auf die Selbsterkenntnis noch die weitere Einschränkung hinzu, daß Einer sich zwar seine Rolle, das „Bild", das er sich von sich „macht", (fälschlich) „einzubilden", nie aber sein Wesen zu imaginieren vermag. Wesenseinbildung ist nur im dualen Modus der Liebe möglich; nur Du kannst Dir Mein Wesen, nur Ich kann Mir Dein Wesen ein-bilden. Diesen Nachteil für die Selbsterkenntnis vermag auch die eigentliche oder existenzielle Form des singularen Modus des Menschseins nicht wettzumachen. Erstreckte Stetigkeit der Existenz ist grundverschieden von Wesenseinbildung; aber nur in der Wesenseinbildung vermag psychologische Erkenntnis auch Wesenserkenntnis zu werden, und zwar im höchsten und vollsten Sinne dieses Wortes. Anderseits: nur wo Wesenserkenntnis möglich ist, ist auch „echte Sachlichkeit" möglich. – Dies alles zu entwickeln, wird die Aufgabe des zweiten Teiles dieser Schrift sein.

ZWEITER TEIL

VOM WESEN DER DASEINSERKENNTNIS

Einleitung.

Im Gegensatz zur gegenständlichen Erkenntnis, die nur Erkenntnismauern um die Liebe aufzubauen vermag, soll Daseinserkenntnis im Miteinandersein von Mir und Dir ihren eigentlichen Grund und Boden haben, so erklärten wir in der Einleitung zu dieser Schrift (p. 21). Anderseits mußten wir aber feststellen, daß das Seinkönnen in der Wahrheit rein gegenständlicher Erkenntnis und das Seinkönnen in der Wahrheit der Liebe, mit andern Worten, daß theoretisch-wissenschaftliche Wahrheit und Wahrheit des Herzens „inkommensurabel" sind (p. 110). So scheint also ein unabwendbarer Riß durch die „Psychologie" zu gehen, erscheint „Psychologie" von allem Anfang an wissenschaftlich fragwürdig. In dieser Fragwürdigkeit liegt aber nicht nur ihr Kummer, nämlich ihre unaufhebbare Fraglichkeit, sondern auch ihre Würde, die Würdigkeit des Fragens, um das es ihr geht; denn wonach „Psychologie" frägt, das ist nicht mehr und nicht weniger als das fragende Sein selbst, das Dasein als Menschsein (Tier und Pflanze fragen nicht). Seine Würde aber empfängt dieses Fragen nicht nur von der Würde seines Wonach, sondern ineins damit von der Würde seines Wie, seiner „Methode", wenn anders eine Methode würdig genannt zu werden verdient, die, ihres inneren Widerspruchs gewahr, nicht an ihm verzweifelt, sondern gerade an ihm und aus ihm ihren eigentlichen Sinn, das Leid und Glück ihrer Erkenntnis schöpft.

Die Einzigartigkeit des wissenschaftlichen Charakters der Psychologie und ihrer Stellung im System der Wissenschaften beruht aber nicht nur darauf, daß sie nach dem fragenden Sein selbst – und damit auch nach *dem* Sein, das die Frage der Psychologie stellt – *frägt,* sondern erst recht darauf, daß das befragte Sein selbst nicht stumm bleibt, sondern auf das Fragen *antwortet: Psychologie ist die Wissenschaft von dem Frage-Antwort-„Spiel" des Daseins mit sich selbst.* Wie in jeder Wissenschaft, so haben wir aber auch in der Psychologie zu unterscheiden zwischen dem Grund und Boden, auf dem sie sich mit ihrem Fragen ansiedelt, dem Horizont des Seinsverständnisses nämlich, aus dem sie ihre Themen schöpft, und dem eigentlichen wissenschaftlichen Bau, den sie auf jenem Grund und Boden errichtet. Im Gegensatz zum Grund und Boden einer Wissenschaft stellt der wissenschaftliche Bau das System der *Be*gründungszusammenhänge dar, in dem, als in wissenchaftlich wahren Sätzen, sie ihren Grund *auslegt,* sich über ihren Grund *ausweist* und *ausspricht.* Wissenschaft ist das „zum System erhobene" Rechenschaftablegen von und über etwas, das im griechischen Geist

und zumal im λόγον διδόναι des platonischen Sokrates seinen geschichtlichen Ursprung hat.

Wenn Psychologie die Wissenschaft vom Frage-Antwort-Spiel des Daseins mit sich selbst ist, so hat sie sich als auf ihrem eigentlichen Grund und Boden anzusiedeln im liebenden Miteinandersein. Nicht etwa weil jenes „Spiel" in der Liebe seinen maximalen Ausdruck fände oder maximal „reibungslos" verliefe, das wären rein äußerliche, quantitative Kennzeichen, sondern weil im liebenden Miteinandersein Dasein nicht nach *etwas* (Bestimmtem) frägt und auf *etwas* (Bestimmtes) antwortet – und dabei bestimmtes Anderes im Fragen und Antworten ausschließt oder entzieht –, sondern sich ganz, d. h. mit „Leib" und „Seele" einsetzt, mit dem ganzen Sein frägt und mit dem ganzen Sein antwortet. Ein solches Sein aber nannten wir *Begegnung* oder *liebende Wirheit;* denn sich „mit Leib und Seele" einsetzendes, nach nichts Bestimmtem fragendes und auf nichts Bestimmtes antwortendes, also auch nichts entziehendes oder ausschließendes Dasein, ist frag- ja sprach*lose* Seinsfülle, *wirhaft* gläubiges Feststehen im Sein, *reiner* Überschwung. Weil Daß und Warum hier noch *eins* sind, hat die, nur in der „Sorge" aufbrechende, Warumfrage hier keine Stätte, keine „Daseinsberechtigung". Solange Liebe frägt, ist sie ja noch nicht reine, sondern sorgende, von Sorge (um die Liebe) durchsetzte Liebe. Das Wesen der Liebe ist der Triumph über die Warumfrage, wenn anders Liebe das Warum *je schon* aus dem ganzen Sein – in vorwegnehmend-vollendetem Perfectum – aus dem *wirhaften Sein im Ganzen* beantwortet *hat.*

Wenn es demnach als einzigartiger „Glücksfall" der Psychologie bezeichnet werden kann, daß das von ihr befragte Sein nicht nur fragendes, sondern auch antwortendes – auch auf die Frage nach der Psychologie antwortendes – Sein ist, so muß es aber vom Standpunkt gegenständlicher Erkenntnis aus als ihr Unglück bezeichnet werden, daß sie das „volle" Frage-Antwort-Spiel des Daseins, daß sie das Dasein, da wo es sich fragend-antwortend „mit Leib und Seele" einsetzt, nicht mehr wissenschaftlich bewältigen kann; denn *wissenschaftliches* Fragen und Antworten, in einem Wort: wissenschaftliches Erkennen, vermag, als Modus der *Diskursivität,* nicht bis zum reinen Überschwang vorzudringen; derselbe kann nicht diskursiv erkannt, sondern nur im Überschwung *vollzogen,* das aber heißt in liebender Einbildungskraft „ein-gebildet" werden. Soll und will Psychologie also das ganze menschliche Dasein zu erforschen und zu erkennen berufen sein, soll und will sie nicht vor der Liebe Halt machen müssen, dann darf sie sich nicht auf die

Diskursivität und damit auf das gegenständliche Erkennen beschränken, sondern muß darnach trachten, einen Weg der Erkenntnis zu gehen, der das zu befragende Sein *liebend,* das aber heißt in seiner Totalität oder als *totales,* „ein-zubilden" vermag. Dieser Weg, diese μέθ-οδος, wird *für sich allein* wie gesagt niemals zu objektiver wissenschaftlicher Wahrheit führen können, wenn anders das Seinkönnen in der Wahrheit der Liebe und das Seinkönnen in der Wahrheit rein objektiver Erkenntnis „inkommensurabel" sind. Soll liebende Einbildung oder imaginatio in irgend einen Bezug zu wissenschaftlicher Erkenntnis treten können, so kann das nur in der Weise geschehen, daß Liebe und Diskursivität, Wandel (vgl. oben p. 108) und Wanderung (vgl. oben pp. 351, 383), Begegnung und von einem Standpunkt zum andern „fortschreitendes" Nehmen-bei-etwas, anstatt sich zu widersprechen, sich einigen. Von psychologischer Erkenntnis werden wir daher nur da sprechen können, wo der Widerspruch zwischen Liebe und Sorge, zwischen imaginativem Sein im Ganzen als Unendlichem und endlicher *Bemühung* um das bestimmte einzelne Etwas und seine jeweilige Bedeutung im vollen H e g e l schen Sinne *aufgehoben* ist. –

Schon mehrmals haben wir uns mit dem Problem der psychologischen Erkenntnis im Sinne wirklicher Daseinserkenntnis beschäftigt, erstmals im Abschnitt über die Offenbarheit der Heimat des liebenden Miteinanderseins und die Erschlossenheit der Welt des Besorgens und über liebendes und theoretisches Entdecken (p. 100–121), sodann in der Einleitung zum zweiten Kapitel (p. 266–273), ferner im Abschnitt über die im mitweltlichen Nehmen-bei-etwas freigegebenen anthropologischen Sachgebiete und deren Wahrnehmungsweisen (p. 335–341) und schließlich in den Abschnitten des dritten Kapitels über das diskursive Sein zu einem-selbst (p. 440–445) und über Sprache und Geschichtlichkeit des singularen Seins zum Grunde (p. 479–481). Wir wollen den Inhalt dieser Abschnitte hier nicht rekapitulieren, jedoch wird der Leser zum besseren Verständnis des Folgenden gut tun, noch einmal einen Blick darauf zu werfen.

Wenn in psychologischer Erkenntnis der Widerspruch zwischen Liebe und Sorge aufgehoben sein soll, so muß es sich hier um ein *Seinkönnen* handeln, von dem bisher noch nirgends die Rede war; denn an den erwähnten Stellen haben wir wohl auf jenen Widerspruch hingewiesen, aber noch nicht gezeigt, wie er „in einer höheren Einheit" überwunden werden kann und muß. Im Gegensatz aber zur *logischen* Überwindung der Gegensätze in der dialektischen Einheit des *Begriffs,* zur Dialektik des H e r a k l i t ischen *Logos*

oder des absoluten *Geistes* im Sinne Hegels kann es sich hier nur um eine *anthropologische* Überwindung der Gegensätze in der dialektischen Einheit des *Mensch*-Seins, um eine *anthropologische Dialektik* also, handeln. Wir treiben hier ja weder reine Philosophie, noch stehen wir auf dem Boden *irgend einer* Form des *Idealismus*. Wenn wir auch überzeugt sind, daß das Menschsein nur vom Transzendieren aus verstanden werden kann, so hat das doch nichts mit Idealismus, ja überhaupt mit dem Gegensatz von Idealismus und Realismus zu tun. Die beiden Weisen des menschlichen Transzendierens, In-der-Welt-sein und In-der-Liebe-sein, sind keine idealistischen, sondern anthropologische, durchaus hinter oder über dem Gegensatz von Subjekt und Objekt, von Bewußtsein und Gegenstand, von Ich und Welt liegende Bestimmungen. Infolge der engen philosophiegeschichtlichen Verquickung von Idealismus und Transzendentalismus ist daher der Ausspruch von Simon Frank (Erkenntnis und Sein, Logos XVII, 194) zu beherzigen: „Im Transzendentalismus muß eben der *Idealismus* überwunden werden"; denn erst dann können wir „die tiefe und ewige Wahrheit des Transzendentalismus" erfassen.

Wir gehen hier also nicht von einer vorgefaßten Meinung über das Wesen der *Erkenntnis* aus, noch erst recht nicht von irgend einer bestimmten Erkenntnistheorie oder Erkenntniskritik. Sind doch die Zeiten vorüber, wo man glaubte, die Psychologie habe auf die Erkenntnis*theorie* Rücksicht zu nehmen, sie habe sich „nach erkenntnistheoretischen Voraussetzungen" zu richten! Hatte doch z. B. Wundt einst erklärt, daß seine Definition der Psychologie „einer notwendigen Rückwirkung der neueren kritischen Erkenntnis-Theorie auf die Psychologie" entspringe[1]. Jene kritische Erkenntnistheorie aber hatte behauptet, daß die gesamte Wirklichkeit oder die Welt uns nur „gegeben" sei als „unser Bewußtseinsinhalt, für uns nur existiere in unserem Bewußtsein, ja nichts anderes *sei* als unser Bewußtseinsinhalt, als unsere Erlebnisse oder Vorstellungen. Und zwar war es gerade die neu erwachende *ontologische* Besinnung (Russischer Ontologismus[2], Scheler, Nikolai Hartmann, Heidegger u. a.), die nicht nur mit jenen – meist in irgend einem Sinne *idealistischen* – Voraussetzungen aufräumte, sondern mit dem Vorurteil überhaupt, daß Erkenntnis*theorie* auf Psychologie „eine Rückwirkung" ausüben könnte oder gar müßte; denn es ist ein Grundzug der gegenwärtigen *onto*logischen Be-

[1] Über die Definition der Psychologie, Philosoph. Studien XII, 9, 1895.

[2] Vgl. Simon Frank, Die russische Weltanschauung. Philosoph. Vorträge der Kantgesellschaft No. 29, 1926.

sinnung, den Weg nicht vom cogito – und den cogitationes = Bewußtseinsvorgängen oder Bewußtseinsinhalten – zum sum zu nehmen, sondern umgekehrt *vom sum zum cogito,* also nicht vom Denken, Bewußtsein, Erkennen oder Wissen vorzudringen zum Sein, sondern vom Sein vorzudringen zum Denken, Bewußtsein, Erkennen und Wissen. Schon daraus muß klar werden, warum jede ontologische und psychologische Neubesinnung den Kampf gegen Descartes aufnehmen muß [3].

Im Gegensatz zu denjenigen – „methodologischen" – Versuchen, die die psychologische Erkenntnis aus einer bestimmten Erkenntnistheorie oder Kritik ableiten oder zum mindesten verstehen wollten, hatte unser – ontologisch-anthropologisch orientierter – Versuch das Problem der psychologischen Erkenntnis erst einmal zu stellen, um nach seinem Wesen überhaupt erst fragen zu können.

Exkurs über Hegels dialektische Vereinigung von Liebe und Vernunft in der Bewegung des Erkennens zum Anerkennen.

Wenn wir auf einen Versuch, den singularen und dualen Modus des Menschseins in Beziehung zum Problem des Erkennens zu bringen, zurückblicken können, so ist es die Lehre Hegels von der *Bewegung des Erkennens zum Anerkennen.* Wir haben sie oben (p. 432) in den Ausführungen über das „Selbstbewußtsein" bereits gestreift. Immerhin sei gleich vorausgeschickt, daß Hegel hier von dem „Geschlechtsverhältnis" und nicht von der Liebe *ausgeht* und insofern auch den pluralen Modus in die ganze (dialektische) „Bewegung" aufnimmt.

Schon in den frühesten Dokumenten Hegelschen Philosophierens findet sich eine, von Haering (a. a. O. 92) als „merkwürdig" bezeichnete, für uns fast selbstverständliche Bemerkung über die „Analogie" von Vernunft und Liebe: „das Grundprinzip des empirischen Charakters ist Liebe – die etwas Analoges mit Vernunft hat, insofern – als die Liebe in andern Menschen sich selbst findet, oder vielmehr sich selbst vergessend – sich aus seiner Existenz heraussetzt, gleichsam in andern lebt, empfindet und tätig ist – so wie Vernunft, als Prinzip allgemein geltender Gesetze sich selbst wieder in jedem vernünftigen Wesen erkennt, als

[3] Dieser Kampf richtet sich also gegen Descartes' Ontologie; er braucht sich aber *nicht* zu richten gegen Descartes' davon unabhängige „Methode"!

Mitbürgerin einer intelligiblen Welt" [1]. Das tertium comparationis ist hier also das Sichselbst-im Andern-(wieder-)finden; der Unterschied zwischen Liebe und Vernunft liegt lediglich in der Art und Weise dieses Sichwiederfindens; hinsichtlich der Liebe ist dieses Sichwiederfinden ein Leben, Empfinden und Tätigsein im Andern, hinsichtlich der Vernunft ein *Sich-wieder-erkennen.*

Man könnte aus dieser Stelle den Eindruck gewinnen, als sei das Gemeinsame von Liebe und Vernunft bei Hegel etwas Äußerliches, nicht ihnen Immanentes, und als sei das Trennende das Ausschlaggebende. Wie die weitere Entwicklung Hegels zeigt, ist aber das Gegenteil der Fall. Das ließe sich an Hand der Entwicklung seiner Lehre von Erleben, Empfindung, Gefühl und ihrem Verhältnis zum Begriff einerseits, zur dialektischen Methode anderseits unschwer nachweisen. Hier nur so viel:

Hegel hat den Kampf gegen die Zerrissenheit in jedem Sinne nicht im Namen der Vernunft, sondern im Namen der Liebe – „als dem Prototyp lebendiger (dialektischer) Einheit" – begonnen (vgl. Haering a. a. O., I, 326). Das geht aus seinen wunderbaren Ausführungen über die Liebe in den Jugendschriften (vgl. a. a. O. 378–382 und unten p. 508 über die Scham) deutlich hervor. Schon früher (p. 161) haben wir daraus die Sätze zitiert: „In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes – als Einiges und das Lebendige fühlt das Lebendige." „Als Lebendige sind die Liebenden Eins. Sie können sich nur in Ansehung des Sterblichen unterscheiden." Diese Einheit der Liebenden, die „wahre Vereinigung" oder „eigentliche Liebe", „ist nichts Begrenzendes, nichts Begrenztes, nichts Endliches; sie ist ein Gefühl, aber nicht ein einzelnes Gefühl; aus dem einzelnen Gefühl, weil es nur ein Teilleben, nicht das ganze Leben ist, drängt sich das Leben durch Auflösung zur Zerstreuung in der Mannigfaltigkeit der Gefühle und um sich in diesem Gedanken der Mannigfaltigkeit zu finden; in der Liebe ist dies Ganze nicht als die Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten; in ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner Selbst, und Einigkeit desselben." Wenn auch hier noch die wahre Vereinigung, die nur „unter Lebendigen möglich" ist, die Liebe also, der Vereinigung durch Verstand und Vernunft entgegengesetzt wird, so geht doch aus dem weiteren Zusammenhang hervor, daß *Gefühl* (als Erlebnis des „umfangend Umfangenseins", des „Schenkend-beschenkt-werdens", des „Tätig-sichgefallenlassens" usw.) schon hier, wie Haering (a. a. O. I, 373) sich ausdrückt, *Erlebnis* der Liebe

[1] Hegels theologische Jugendschriften, herausgeg. von H. Nohl, 18.

in einem besonderen Sinn ist, nämlich „Erleben + Erfassen = Begreifen eines tätigen (‚irrationalen') Wechselverhältnisses". (Ähnliches gilt, wie wir gleich noch sehen werden, vom Begriff der Empfindung.) Freilich finden wir in einem der Jugendfragmente (N o h l , a. a. O. 376) auch den Satz: „Begreifen ist Beherrschen", was dem Wesen der Liebe völlig zu widersprechen scheint; der Widerspruch findet aber seine Aufhellung eben darin, daß im „Begriff" bei H e g e l der Gegensatz von Liebe und Vernunft immer mehr „aufgehoben" wird. Wie denn H a e r i n g schon hier sehr klar und instruktiv bemerkt: „Jedoch ist das, was H e g e l künftig als ‚Begriff' bezeichnet und was er mit Begreifen in seinem Sinne meint, seiner ganzen Wurzel nach (mindestens nach seiner eigenen Hauptwurzel) gar nichts anderes, als ein wahrhaft-lebendiges Erfassen und Innewerden solcher (dialektischer) Größen, wie deren eine denn z. B. hier im Liebesverhältnis empirisch gegeben ist. Man erlebt nicht ihr volles Wesen, wenn man sie nicht in der ganzen Fülle (‚Mannigfaltigkeit') dieser ihrer dialektischen Bestimmungen erlebt, und man kann sie demnach auch nicht anders begrifflich erfassen, als indem man in ihren Begriff dies alles eingehen läßt. Dazu kommt aber noch, wie gerade an einem solchen Beispiel schon deutlicher wird, daß man eine solche Größe überhaupt nicht begreifen kann, wenn man sie nicht erlebt bzw. in ihr lebt, und daß das wirkliche Begreifen daher eigentlich gar nichts anderes ist als Selbstbewußtsein dieses Erlebenisses und Geisteszustandes. Sein, als bewußtes Leben, und Begreifen, das ist bewußtes Erleben, treten, von diesem Standpunkt aus betrachtet, in der Tat hier [in dem Jugendfragment über die Liebe] in eine merkwürdig lebendige Relation und kommen jener Identität merklich näher, wie sie später für H e g e l s ‚Begriff' so charakteristisch und wesentlich sein wird" (a. a. O. I, 374).

Auch in der „Empfindung" und im „Trieb" tritt uns diese Vereinigung von gefühlsmäßigem, praktischem und theoretischem Moment vor Augen. Der eigentliche Sinn der Empfindung ist, wie aus dem System von 1803 hervorgeht, „das sich im allgemeinen als mit ihm identisch Finden des Einzelnen", der eigentliche Sinn des „Triebes" hinwiederum ist „die zu solcher lebendiger Einheit treibende Spannung zwischen beiden" (H a e r i n g , a. a. O. II, 423). Wir sehen, das Sichwiederfinden in Andern, gemäß dem allgemeinen „Prinzip" der Vernunft oder der Liebe, das wir in unserm Eingangsbeispiel (vgl. oben p. 493) kennen gelernt haben, wird hier als Sich-identisch-finden des Einzelnen *in und mit dem Allgemeinen* bezeichnet. Und wiederum ist das *führende* Prinzip des

Allgemeinen hier nicht die Vernunft, sondern die Liebe oder, womit Hegel später das Sichwiederfinden immer mehr zu exemplifizieren pflegt, die Geschlechtsliebe oder der „Geschlechtsgegensatz" überhaupt. Aber auch hier vereinigen sich Liebe oder Geschlechtsgegensatz und Vernunft wiederum zur höheren Einheit des „Begriffs", und zwar als der „Bewegung" des erlebenden Erkennens oder erkennenden Erlebens zur *Anerkennung*, welche Bewegung wir schon aus der Lehre vom gedoppelten Selbstbewußtsein kennen (vgl. p. 432).

Das Allgemeine, von dem Hegel hier ausgeht, ist weder die Liebe als solche, noch die Vernunft als solche, sondern die Allgemeinheit der *Gattung*. Hier vermag er nun an einen sprachlichen Ausdruck anzuknüpfen, in dessen Sinngehalt Liebe und „Vernunft" als besondere Bestimmungen überwunden und doch in einer Einheit enthalten sind, welches Überwunden- und Enthaltensein ja den Begriff der Hegelschen *Aufhebung* (des tollere und conservare ineins) ausmacht. Der Ausdruck, auf den Hegel wiederholt anspielt und der ihm die dialektische Struktur des Geschlechts- oder Gattungsverhältnisses am besten wiederzuspiegeln scheint, ist der Ausdruck *Erkennen* im biblischen Sinne des „Abraham erkannte sein Weib". In diesem Erkennen ist aber nun schon ein Anerkennen „enthalten".

Der Ausdruck Anerkennen oder Anerkennung, der bekanntlich in Hegels Rechtsphilosophie (vgl. den Begriff der Person = Rechtsperson) und in der Lehre von der Sittlichkeit eine so zentrale Rolle spielt, und den wir schon in dem Hinweis auf das gedoppelte Selbstbewußtsein kennen gelernt haben, bedeutet im Unterschied zum Erkennen, daß hier etwas vorliegt, das nur zwischen Selbstbewußtsein und Selbstbewußtsein, zwischen zwei „Subjekten" oder „Seelen" stattfinden kann. Im Anerkennen, so könnte man sagen, wird der Andere als Subjekt – gleich mir – *anerkannt* und als solcher in seiner Selbständigkeit belassen, zugleich wird er aber auch als *Objekt* erkannt, und zwar sowohl „theoretisch" *angeschaut*" als praktisch *„behandelt"*.

Wir müssen uns nur des oben (p. 495) über den Begriff und das Begreifen Gesagten erinnern, wenn wir sehen, daß bei Hegel *Erkennen* immer Erkennen eines einzelnen durch bestimmte Begriffe oder „Gedanken" bedeutet. Begriff oder Gedanke ist aber nie ein bestimmtes Sein oder ein Einzelnes, sondern ein besonderes Allgemeines. Begrifflichkeit ist „an sich" immer in dem dialektischen Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem beschlossen (Haering, a. a. O. II, 212), Erkennen ist immer ein „Über-

gehen aus dem Einzelnen in die Allgemeinheit oder umgekehrt (ebd. 233). Das besondere Allgemeine nun, das beim Erkennen des Mitmenschen in Betracht kommt, ist – wir hörten es bereits – die (organische) Gattung. „Der Andere", das ist bei H e g e l der derselben Allgemeinheit im Sinne der Gattung Zugehörige. Anders ausgedrückt: Miteinander verbunden sind die Einzelnen „als Momente der Gattung". Der Ausdruck für diese „Verbindung" heißt, wie wir wissen, *Anerkennung:* „die Gattung reißt sich in die Geschlechtsdifferenz (d. h. in die Differenz der zur selben Gattung oder Geschlecht gehörigen) auseinander, aus dem Erkennen in das Anerkennen" [2].

Während bei H e i d e g g e r das Mitsein gründet in der Gleichheit des Besorgens (vgl. oben p. 67), gründet es bei H e g e l also in der Gleichheit der Gattung als Gattung begehrend-erkennender und sich als solche anerkennender Wesen. *Erst in der Anerkennung wird die Begierde Liebe* [3], werden die beiden (bloß physiologisch-tierischen) Geschlechter „zu Bewußtseienden für einander", vollzieht sich der Übergang von der Befriedigung der „Begierde" (in irgend einer Form), in der „das Selbstbewußtsein die Erfahrung von der Selbständigkeit seines Gegenstandes macht [4], in die ideale Beziehung der Liebe. Im bloß praktischen Erkennen, in den verschiedenen Arten der Arbeit, der Aneignung, der Begierde (also im Nehmen-bei-etwas, wie wir sagen), wird der Mitmensch bloßer *Gegenstand;* erst im Anerkennen als Meinesgleichen, als gleich mir die Gattung praktisch und theoretisch „erkennendes" Wesen, vollzieht sich die „Identifikation" meines Selbstbewußtseins mit Andern *als* Selbstbewußtsein, vollzieht sich die ideale Beziehung der Liebe. Auch das (gedoppelte) Selbstbewußtsein ist Gattung, insofern es die Aufhebung des Gegensatzes und doch zugleich den Gegensatz des Lebendigen in sich enthält (vgl. oben p. 432). – All das sieht H e g e l also vereint im biblischen Ausdruck des *Erkennens* und seiner Bewegung zum *Anerkennen*. Diese Bewegung geht von der Geschlechtsliebe (Eros im engeren Sinne) über die Liebe

---

[2] „Damit hat H e g e l (bereits im Ersten System) einen Punkt erreicht, der schon weite Blicke bis in die Geistesphilosophie hinein gestattet" (H a e r i n g a. a. O. II, 247).

[3] H a e r i n g a. a. O. II. 438.

[4] Vgl. die Ausführungen über „das Ich und die Begierde" in der Phänomenologie des Geistes (Abschnitt Selbstbewußtsein), zu deren vollem Verständnis man aber erst gelangen wird, wenn man H e g e l s „erste Philosophie des Geistes" von 1803/04 gelesen hat, insbes. die Abschnitte über das *Werkzeug* (Begierde und Arbeit) und über *Besitz und Familie* (der Einzelne als Totalität, der Kampf und das Anerkennen zweier Totalitäten). Vgl. Jenenser Realphilosophie. Phil. Bibl. Bd. 66 b, 218–232.

der Blutsverwandten (Familie) bis zu den okkasionellen (Achtungs- und Beifallsverhältnissen) und den institutionellen Anerkennungsverhältnissen, etwa den „sozialen" von Herr und Knecht und den reinen Rechtsverhältnissen von (Rechts-)Personen. –

So mannigfaltige, tiefe und unverlierbare Erkenntnisse über den phänomenologischen Wesensbestand und die Wesenszusammenhänge anthropologischer Themen wir auch bei H e g e l finden, so viele Themen er auch gerade auf Grund seines Systems erst entdeckt und beschrieben und so sehr er die Anthropologie auch indirekt befruchtet hat, nämlich durch diejenigen Geister, die er zur Kritik an seinem System oder zum Kampf gegen dasselbe auf den Plan gerufen hat – man denke nur an F e u e r b a c h und K i e r k e g a a r d –, so sehr unterscheidet sich doch die anthropologische Besinnung von H e g e l s großartiger Schau der Totalität der Welt und von seiner nicht weniger großartigen Methode der Durch*sicht* und Durch*arbeitung* dieser Totalität. Die Anthropologie frägt nicht, wie die Wirklichkeit und das Absolute gedacht werden müssen, damit fruchtbare Tätigkeit in ihr möglich sei, sondern sie frägt nach den anthropologischen Möglichkeiten *aller*, sowohl fruchtbarer als unfruchtbarer menschlicher „Betätigungen"; sie frägt auch nicht, wie *das Absolute gedacht* werden muß, damit Phänomene wie die Subjekt-Objekt-Einheit oder die Ideal-Real-Identität des Selbstbewußtseins oder der Erkenntnis möglich sind, sondern sie frägt nach der Struktur und den Strukturformen des *Menschseins*. Dabei geht sie weder vom einzelnen „Selbstbewußtsein", noch von seiner Gedoppeltheit im Einen und Andern *aus*, um zu immer höherer Realisierung des absoluten Geistes aufzusteigen, sondern, dem hermeneutischen Zirkel gemäß, vom Mensch-Sein, eben demjenigen Sein, das uns als Liebe, Umgang oder Verkehr und Existenz „vor Augen tritt" oder „Gestalt annimmt" aus, um zum Verständnis immer höherer („komplexerer") Gestalten aufzusteigen. Dabei ist ihr das dialektische Schema nicht oberstes heuristisches Prinzip; sie weicht ihm aber auch nicht aus, sondern verhilft ihm soweit zu seinem Recht, als es im Menschsein selber „angelegt" erscheint, ja es beherrscht (also nicht insofern es die Selbstentwicklung des absoluten Geistes bedeutet!).

Erstes Kapitel

Die Überwindung des Widerspruchs von Liebe und Sorge in der Daseinserkenntnis.

1. Liebe und Daseinserkenntnis.

Während wir selbst den anthropologischen Seinsmodus Liebe oder Eros – weit davon entfernt, ihn aus der Geschlechtsliebe oder dem sexuellen Eros genetisch *herzuleiten* oder mit ihm zu *identifizieren* (Freud) –, während wir selbst also diesen Seinsmodus zwar vorzugsweise *in* der Liebe der Geschlechter möglichst rein zu bestimmen und darzustellen versuchen, handelte es sich bei Hegel um etwas ganz anderes. Hegel sah in der Liebe – in seiner Frühzeit mehr in ihrem wesenhaften, später mehr in ihrem naturhaften, sittlichen und sozialen Sein (im Geschlechtsprozeß, in sittlicher, familiärer, patriarchalischer und Volksgemeinschaft) – das vollkommenste empirische *Beispiel*, den *Prototyp* des lebendigen dialektischen Wechselverhältnisses und „Fortschrittes". Sein Anliegen war weder die Liebe rein als solche, noch das menschliche Sein, sondern das Sein des *Begriffs*, das bei ihm bekanntlich zusammenfällt mit dem Sein überhaupt. Was die Liebe unmittelbar zeigt, dient nur als Hinweis auf das Leben des Begriffs und seine dialektische Struktur. Dabei werden Liebe sowohl als Begriff als „Stufen" („Potenzen") der Selbstverwirklichung des absoluten Geistes betrachtet. Hier handelt es sich also um eine Überwindung des Gegensatzes von Liebe und Vernunft in einer bestimmten metaphysischen, nämlich „geistesmonistischen" Grundkonzeption von der Totalität des Seins.

Die Anthropologie darf sich nicht leiten lassen von einem bestimmten metaphysischen System (so wenig sie anderseits den Blick auf das Sein überhaupt verlieren darf!). Sie hat die Überwindung jenes Gegensatzes *innerhalb* ihrer eigenen Sphäre, des Menschseins also, zu suchen, mit andern Worten im In-der- und über-die-Welt-hinaus-Sein, also in der Transzendenz im *vollen* Sinne des Wortes.

Wenn wir diese Überwindung im psychologischen Erkennen als Daseinserkenntnis nachweisen zu können glauben, so muß dasselbe als eine anthropologische Seinsweise aufgezeigt werden, in welcher Liebe oder unendliche Fülle (totales Erkennen) und Sorge oder Erkennen von etwas als etwas (diskursives Erkennen) eine Einheit bilden. Das kann wiederum nicht so geschehen, daß alles Feste oder Fixe, alle Bestimmtheiten oder Determinationen, in die Flüssigkeit oder dialektische Bewegung des *Begriffs* zurückverwandelt werden, sondern nur so, daß alles endliche Determinieren, alles Stehenbleiben auf einem Standpunkt und Fortschreiten von einem Standpunkt zum andern, kurz daß alles (mit*weltliche*) Nehmen-bei-*etwas*, alle Diskursivität, Rollenhaftigkeit oder Personalität, sich „getragen" weiß von der unendlichen Seinsfülle der Liebe, von der „Offenbarung" des Daseins als unserem, nämlich als Heimat und Ewigkeit. Das Stehenbleiben und Fortschreiten von Einem zum Andern und von Etwas zu etwas Anderem muß „erfolgen" im unendlichen „Raum" der Heimat, und in der unendlichen „Zeit" der Ewigkeit, der Begegnung; es muß aus ihr kommen und in sie zurückgehen. Das ist etwas ganz anderes als das Kommen der „abstrakten" Bestimmtheiten oder begrifflichen „Momente" aus der dialektischen Bewegung des Begriffs und ihr Zurücktauchen in dieselbe.

Schon jetzt muß klar geworden sein, daß wir von Daseinserkenntnis *nicht* schon da sprechen können, wo eine Weise mitweltlicher Praxis oder Cura – etwa das praktische mitweltliche Hantieren-mit (Nehmen beim Ohr), das praktische mitweltliche Bearbeiten-von (Nehmen bei der schwachen Stelle), das praktische mitweltliche Binden (Nehmen beim Wort) oder Sich-einstellen-zu (Nehmen beim Namen) – wo also eine solche Weise des (mitweltlichen) Besorgens *umschlägt* in theoretisches Entdecken. Auf diese Weise käme es ja zu keiner Unterscheidung von mitweltlichem Erkennen und umweltlichem Erkennen *als* Erkennen. Vielmehr können wir von Daseinserkenntnis nur da sprechen, wo das theoretische „Entdecken", unbeschadet seiner „Herkunft" aus der Praxis, ruht auf dem Grunde der Offenbarheit des Daseins als Miteinandersein oder Begegnung. Das kann natürlich nicht die „menschenunmögliche" Forderung bedeuten, daß man, um einen Mitmenschen oder etwas an ihm erkennen zu können, ihn lieben, „in ihm" dem „konkreten" geliebten Du begegnen müsse, sondern die menschenmögliche „Bildung", den zu erkennenden Mitmenschen, wie alles „Menschliche", und so auch das menschliche Dasein als solches, im Licht und Geist der Du- oder Wirhaftigkeit überhaupt zu sehen und zu erkennen. Die großen Seher und Künder des menschlichen „Herzens", die-

jenigen, die dem menschlichen Dasein am tiefsten auf den Grund gesehen haben, waren immer Genien liebender Begegnung, du- oder wirhaft begnadete Geister, solche, von denen man in Anlehnung an das bereits (p. 107) erwähnte Wort der Phorkyas[1] sagen kann, daß sie sich „der hohen unschätzbaren Gunst bedienen", wenn es auch *die Göttin* nicht mehr ist, die sie verloren, doch „festzuhalten" *an* dem und „sich emporzuheben" *zu* dem Verlorenen als zu dem, was *göttlich* ist. Dieses Festhalten (– wie übrigens auch Vorwegnehmen –) und Sichemporheben ist das, was wir die von der psychologischen Erkenntnis untrennbare, weil in der Wesens-Einbildung gründende, liebende *Bildung* nannten, nämlich das die „Erfahrung" vorwegnehmende oder sie erinnernde Durchdrungensein des Daseins vom Wesen der Wirhaftigkeit, „unendlich weit hinaus" über das bestimmte geliebte Du, „ewig vorher" und „ewig hernach". Gilt doch von keiner Wissenschaft mehr als von der Psychologie, daß es, wie G o e t h e einmal sagt[2], „bei den Wissenschaften mehr auf die Bildung des Geistes, der sie behandelt, als auf die Gegenstände selbst ankommt"; in der Psychologie handelt es sich aber nicht nur um eine besondere Art der Behandlung des Gegenstandes, vielmehr stehen „Bildung" und „Gegenstand" hier in einem unmittelbaren „konstitutiven" Wechselverhältnis: der *Gegenstand* der psychologischen Erkenntnis, so können wir in Erweiterung der früheren Formulierung sagen, ist das Frage-Antwortspiel des Daseins mit sich selbst, inofern es „im Geist der Liebe", in liebender *Bildung, erkannt* wird; das aber heißt, in der *Einheit* von *Ich-Duhaftigkeit* und *Bestimmtheit* (Determiniertheit), von *Begegnung* und mitweltlichem *Nehmen-bei-etwas*. Demnach bedeutet die Daseinserkenntnis eine völlig neue *Seinsweise*, eine völlig eigenartige *Verwurzelung im Sein*. Diese Seinsweise läßt sich nicht verstehen als Abdankung der Liebe zugunsten der Nichtigkeit der Sorge und als bloßer Umschlag vom praktischen ins theoretische Entdecken, sondern nur als „Emporhebung" der *Nichtigkeit der Sorge* überhaupt in die *„Positivität" der Begegnung*. In dieser Erhebung führt die Nichtigung des Entdeckens nie zur *Ver*nichtung des Verdeckten, des unentdeckten Anderen (der Gesamtheit des Non-A), sondern das Andere wird,

---

[1] Vgl. noch einmal Faust II, 3. Akt: „Halte fest!
Die Göttin ist's nicht mehr, die du verlorst,
Doch göttlich ist's. Bediene dich der hohen,
Unschätzbarn Gunst und hebe dich empor:
Es trägt dich über alles Gemeine rasch
Am Äther hin, solange du dauern kannst."

[2] In der „Selbstschilderung" von 1797, Jubil.ausg. 25, 278.

wenn auch in der Weise der Verdecktheit oder Unbestimmtheit, mit-empfangen und bewahrt[3]. Nur im liebenden Sein in der „unbestimmten" Seinsfülle oder Seinsganzheit, im dualen Sehr-Sein ist das *bestimmte* Eine, sowohl das bestimmte Du und Ich als auch etwas Bestimmtes an Dir und Mir, als auch etwas Bestimmtes am Dasein überhaupt, *nicht losgelöst,* nicht „abstrahiert" und isoliert von der auch „alles Andere" umfassenden Ganzheit des Seins.

Wenn daher Liebe und Teilnahme an und für sich noch keine Daseinserkenntnis bedeuten, so bedeuten sie doch den grundlegenden, „fundierenden" Seinsmodus für alle Daseinserkenntnis; denn nur in der liebenden *Teilhabe* und *Teilnahme aneinander,* in der Wirbegegnung oder Du-Offenbarung – in der Ich auch Mir erst offenbar werde – wird „der Grund gelegt" zur Teilnahme am *ganzen* Sein, zur Empfängnis des Seins als Ganzem. Das ist das Geheimnis des anthropologisch so zentralen und doch so wenig untersuchten und verstandenen Phänomens der wesenhaften Zusammengehörigkeit von konkret-singularem, geliebtem Du, dem Sein als „Göttin", und konkret-allgemeinem Du, dem Sein als „Göttlichkeit". Diese Zusammengehörigkeit erweist sich, wie wir immer betonten, als wechselseitige oder reziproke *Aufeinander-Angewiesenheit.* Jedenfalls zeigt gerade dieser anthropologische Wesenszusammenhang von Du und Duhaftigkeit überhaupt, also auch von Wir und Wirhaftigkeit überhaupt, daß Liebe ein bestimmter *Seinsmodus* ist, nicht nur ein „Gefühl" im Sinne psychologischer Zuständlichkeit oder Gestimmtheit.

Nach all dem bedeutet es auch eine viel zu enge Fassung der Du-Offenbarung oder Begegnung, wenn man sie als *Intuition* bezeichnet; denn sie ist viel *mehr* als An- und Ein*schauung* in irgend einer Form, als rein schauendes Haben; sie ist An-*Verwandlung,* An-*Eignung* und Ein-*Bildung,* in *einem* Wort: *Wandel*[4], *nicht nur Schau!* Infolgedessen ist es weder erlaubt, diese Empfängnis aus der Daseinserkenntnis zu verbannen oder ihr nur einen Verlegenheitsplatz in ihr einzuräumen, genannt „künstlerische Intuition", „dichterische Begabung" usw., noch auch, sie nur gleichnishaft zu umschreiben. Diesen letzteren Modus, der der Wahrheit immer-

[3] Vgl. hiezu den Abschnitt III dieses und den Abschnitt I des nächsten Kapitels.

[4] Dabei ist festzuhalten, daß der Wandel natürlich der Anverwandlung wesensmäßig „vorausgeht", m. a. W. daß der *erstere* die *letztere* fundiert! Nur wo Wandel (im weiteren Sinne der liebenden „Einbildung") (schon) *ist,* kann *an*verwandelt werden: Nur wo Wir (schon) sind, kann Ich *etwas* an Dir Mir anverwandeln, aneignen oder einbilden. Dieses Schon-sein des Wandels bedeutet aber natürlich kein zeitliches Prius, sondern die fundierende Bedingung der Möglichkeit der Anverwandlung.

hin am nächsten kommt, hat, wie wir schon (p. 220) hörten, Droysen gewählt, wenn er, vom „logischen Mechanismus" des Verstehens den „Akt" des Verstehens unterscheidend, erklärt: „Dieser erfolgt ... als unmittelbare Intuition, als tauche sich Seele in Seele, *schöpferisch wie die Empfängnis in der Begattung*" (vgl. Grundriß der Historik § 11). Auch hier trifft der plotinische Sprachgeist den phänomenologischen Tatbestand wieder besser und tiefer als der lateinische: heißt es doch vom νοῦς ἐρῶν (vgl. Enn. VI, 7, 35), dem liebenden Geist oder Geist der Liebe – im Gegensatz zur anderen geistigen δύναμις, der θεὰ τοῦ ἔμφρονος, der Schau dessen, was in ihm (dem Geiste nämlich) ist –, daß er τὰ ἐπέκεινα, das jenseits von ihm Liegende, sich zu eigen macht ἐπιβολῇ τινὶ καὶ παραδοχῇ, durch eine Art Auf- oder Zuwurf[5] und eine Art Empfängnis (vgl. παραδέχομαι: annehmen, empfangen). Liebend aber wird der Geist, wenn er *unverständig* wird (ἄφρων), „trunken vom Nektar"; und „besser als ehrbarer Ernst ist für ihn die Trunkenheit von einem derartigen Rausch"[6]. Schon Plato hatte es ja ausgesprochen, daß alles Größte uns geschieht im göttlichen Geschenk (θείᾳ δόσει) des Wahnsinns, der μανία (Phaidros, 244 A), in der göttlichen Befreiung (θείᾳ ἐπαλλαγῇ) von allem herkömmlichem Gewohnten (τῶν εἰωθότων νομίμων) (Ebd. 266 A) oder, wie Schleiermacher übersetzt: aus göttlicher Aufhebung des gewöhnlichen ordentlichen Zustandes.

Wenn nun die *Daseinserkenntnis* eine völlig eigenartige *Seinsweise* sein soll, in welcher Liebe und Teilnahme eine fundierende Rolle spielen, so stehen wir hier schon inmitten der Frage nach dem Verhältnis von Erkennen und Sein (von la connaissance et l'être, von νοεῖν und εἶναι). Wir haben schon oben (p. 492 f.) betont, daß wir diese Frage heute nicht mehr beantworten auf dem Wege vom cogito zum sum, sondern vom sum zum cogito. Das hat zur Folge, daß wir auch keine der Definitionen des Erkennens mehr anerkennen, die auf dem Wege des Descartes schen Lösungsversuchs jenes Problems liegen.

Weder bedeutet Erkennen für uns ein denkendes Erzeugen von Gegenständen nach inneren Gesetzen des Denkens, wie es der Kantianismus und in noch schärferer Form der Neukantianismus behaupten, noch ein Formen eines Materials durch das Urteil, wie es

---

[5] Vgl. ἐπιβάλλει μοί τι: etwas fällt mir zu, wird mir zuteil; ἐπιβολή auch = Auflegen oder Aufdrücken eines Merkmals oder Siegels.

[6] Vgl. Enn. VI, 7, 35. Übers. von Harder, Plotins Schriften III, 187.

die südwestdeutsche Schule inauguriert hatte [7]. Erkennen ist für uns in Übereinstimmung mit dem russischen Ontologismus (vgl. oben p. 492), mit Scheler[8], Nikolai Hartmann[9], Heidegger, so weit deren Anschauungen im Einzelnen auch divergieren, ein bestimmtes *Seins*verhältnis (Scheler) oder besser eine bestimmte „Seinsart des In-der-Welt-seins" (Heidegger) *und* – wie *wir* hinzufügen müssen – des Über-die-Welt-hinaus-seins. Da wir das (menschliche) Dasein nicht nur verstehen aus seinem In-der-Welt-sein (Endlichkeit), sondern auch aus seinem Über-die-Welt-hinaus-sein (Unendlichkeit), muß sich für uns auch die Auffassung vom Wesen des Erkennens überhaupt „verschieben", d. h. nach dem Unendlichen hin erweitern und nach dem Ewigen hin vertiefen. Wenn Heidegger das Erkennen „vorgängig gründen" läßt in dem „Schon-sein-bei-der-Welt", hinzufügend, „als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert" (Sein und Zeit 61), so muß mit der Revision dieser Ansicht durch die unsrige, wonach zur wesenhaften Konstitution des Daseins auch das Sein in der Unendlichkeit und Ewigkeit, in der Heimat des Herzens gehört, „zwangsläufig" auch die Heideggersche Ansicht vom Wesen des Erkennens revidiert werden, das Erkennen also in bezug zum Ganzen des Menschseins, zum In-der-Welt-über-sie-hinaus-sein, gebracht werden.

Behalten wir diese Strukturformel für das menschliche Dasein im Auge, so wird es nicht schwer, uns über das Verhältnis von Liebe und Daseinserkenntnis klar zu werden. Wenn Liebe, liebendes Miteinandersein, ein gläubiges Stehen im Sein, richtiger ein gläubiger *Wandel* in Seinssicherheit ist, so ist hier das Sein zwar keineswegs „als etwas" *erkannt* und *gewußt* [10], jedoch in seinem Wesen, nämlich als Geborgenheit und Heimat *geoffenbart*. Diese

[7] Von dieser erkenntnistheoretischen Richtung habe ich selbst mich noch in meiner Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie leiten lassen. – Von der Gegnerschaft gegen diese Urteils*theorie* der Erkenntnis bleibt natürlich völlig unberührt die *Tatsache*, daß *wissenschaftliches* Erkennen sich nur im Urteil (und Schluß) ausspricht und darstellt.

[8] Vgl. Die Formen des Wissens und die Bildung. Vortrag 1925 und Arbeit und Erkenntnis in Die Wissensformen und die Gesellschaft. 1926.

[9] Vgl. Metaphysik der Erkenntnis. 1. Aufl. 1921. Auch Nikolai Hartmann sieht, daß „hinter der Erkenntnisrelation die Seinsrelation auftaucht". Wenn Hartmann aber die Aporetik der Erkenntnis in eine Seinsaporie auslaufen läßt, „weil das Wesen des Gegenstandes in seinem Gegenstandsein für ein Subjekt nicht aufgeht", weil hinter dem Gegenstand die „seiende Sache" steht (ebd. 2. Aufl. 1925), so müssen wir demgegenüber aber erklären, daß auch das Wesen des Subjekts nicht in seinem Subjektsein für einen Gegenstand aufgeht, da „hinter" dem Subjekt das Umwillen des Daseins steht.

[10] Vgl. Scheler: „Erkennen ist doch selbst nur ein wissendes Haben von Etwas ‚als Etwas'." Die Formen des Wissens und die Bildung, 30.

Seinsoffenbarung ist ein „integrierender Bestandteil" des liebenden *Wandels*. Dieselbe bedeutet also keine theoretisch-objektivierende Erkenntnis von etwas als etwas, sondern eine „Ein-Bildung", ein imaginierendes „Wissen" um das Wesen des Seins. Wie das Erkennen – als Seinsverhältnis – ist auch dieses imaginierende „Wissen", ja es erst recht, *Teilhabe* oder *Teilnahme* am Sein überhaupt. Denn ebenso, wie wir am Sein als Ganzem nur teilnehmen können, wenn wir an Einander teilnehmen, vermögen wir an Einander nur teilzunehmen insofern wir am Sein als Ganzem teilnehmen, uns das ganze Sein „ein-bilden". Wahre Liebe kann also – wir wiederholen – nicht ein Gefühl oder eine besondere Gruppe psychischer Phänomene oder intentionaler Akte von der Art der „Gemütsbewegungen" oder des „Interesses" (Brentano) bedeuten, sondern nur eine bestimmte Weise des Seins und der Seinsauffassung. (Das unterscheidet sie auch prinzipiell vom *Haß*, den man daher keineswegs, wie Brentano (vgl. Psychologie vom empirischen Standpunkte, 1874) es tut, der Liebe als besondere „Interesseform" einfach gegenüberstellen kann.) Liebe läßt sich infolgedessen auch nicht dem Brentanoschen Klassifikationsprinzip der psychischen Phänomene überhaupt, nämlich der Weise der „Beziehung zum immanenten Gegenstand der psychischen Thätigkeit" oder der Weise der „intentionalen Existenz des Gegenstandes" (a. a. O. 260) unterwerfen. Was von der gewöhnlichen Psychologie als Liebe „beschrieben" wird, ist nur ein „theoretisches" Schattenbild der Liebe.

Nur auf Grund der Teilnahme und Teilhabe am Sein als Ganzem ist wahre Liebe, ist so etwas wie jene schöpferische Empfängnis, jener göttliche „Wahnsinn" der Liebe oder liebenden Imaginatio möglich. Liebende Ein-Bildung oder, besser, *Einbildungskraft der Liebe* ist, wie jede Einbildungskraft, um an Goethes Kennzeichnung der *künstlerischen* Einbildungskraft zu erinnern (vgl. Unterhaltungen deutscher Ausgewanderter, Jub.ausg. 16, 265), eine solche, die uns „an keinen Gegenstand hängen", „uns keinen Gegenstand aufdrängen" muß, die „keine Pläne" macht, sich „keinen Weg vornimmt", sondern „von ihren eigenen Flügeln getragen und geführt" wird [11]. Sie soll „nur wie eine Musik auf uns selbst spielen, uns in uns selbst bewegen". Im Gegensatz zur künstlerischen Einbildungskraft, aber mit dieser nahe verwandt [12], ist die

[11] Auch Wilhelm Meisters *Liebe* hat sich auf „Flügeln der Einbildungskraft" erhoben (17, 10).

[12] Ich erinnere nur an die *dichterische Zwiesprache* mit der eigenen „Seele", mit der gesamten Natur (vgl. im ersten Monolog Faust's: „Wo fass' ich dich,

Einbildungskraft der Liebe jedoch kein Spiel einer bloßen Musik auf „uns selbst" (auf je mir, je dir, je ihm), sondern ein „Spiel" von Dir und Mir und umgekehrt, keine es-hafte, sondern eine wirhafte „Musik". Näher kommt *dieser* Musik das schöne Wort des jungen Schiller: „es scheint, – Gedanken lassen sich nur durch Gedanken locken – und unsere Geisteskräfte müssen wie die Saiten eines Instruments durch Geister gespielt werden" (an Reinwald, 21. Februar 1783). In diesem Geisterspiel erst haben wir einen adäquaten Ausdruck für das *wir*hafte Spiel des Daseins mit sich selbst, für die „Musik" der liebenden Einbildungskraft.

Das Getragenwerden von den eigenen Flügeln, die wirhafte Selbstbewegung, Musik oder Gedankenlockung der liebenden Einbildungskraft ist also kein gegenständliches Erkennen; ist sie doch ausdrücklich kein Hängen-an und kein Aufdringen-von Gegenständen, kein gegenständliches Phänomen (keine „Vor-Sicht", keine „Vor-Habe"); hingegen enthält auch sie den Grundzug des allem Erkennen eigentümlichen *Verweilens*. Zwar handelt es sich hier um kein Verweilen-*bei*-der-*Welt*, wie es dem dem Besorgen „entsprungenen" Erkennen eigentümlich ist, also auch um keinen *Aufenthalt* im Sinne des „Sichenthaltens von jeglicher Hantierung und Nutzung", um kein *Vernehmen* von etwas Vorhandenem, kein Ansprechen oder Besprechen von *Etwas* als etwas und insofern auch um kein *Bestimmen*, sondern nur um ein *ein*-vernehmendes *Verweilen im* Sein als Heimat und Ewigkeit, um einen *Aufenthalt in* der *Heimat* des Herzens. Das Sich-enthalten ist hier ein Absehen von *jeglicher*, auch der gegenständlich-erkennenden „Sorge", ist, dichterisch ausgedrückt, ein Vernehmen des „melodischen Rauschens der Quellen des Geschicks" (Mörike) und ein Einvernehmen mit diesen „Quellen". All das ist also nicht gemeint als Vernehmen und Ansprechen von Sein als Etwas, sondern als liebendes Einverständnis mit dem Sein. Die schöpferische Empfängnis des „Verstehensaktes" ist nur ein wissenschaftlich „abgeblendeter" Ausdruck für jene „Lockung der Gedanken", für jenes sich selbst mehrende, beflügelte oder beschwingte „Saitenspiel" der

---

unendliche Natur?", sowie den Beginn des Monologs in „Wald und Höhle"), mit Nacht, Himmel und Meer, Sonne, Mond und Sternen, mit Wald und Feld, mit Pflanze und Stein, wie sie der religiösen (Franz von Assisi) und profanen Lyrik aller Zeiten eigen ist. Nichts, was hier nicht Freund, Bruder, Geliebte sein kann. Vgl. aus unserer Zeit z. B. die ergreifende Lyrik Hermann Hesses (etwa die Nacht, Schmerzen, In einer Sammlung ägyptischer Bildwerke), aus der Zeit der deutschen Früh- und Spätromantik Novalis, Hölderlin, Brentano, Eichendorff usw.

liebenden Begegnung oder Wirheit. Was im Einzelnen oder als Einzelnes hier „verstanden" wird, ist keineswegs verstanden im Sinne theoretischer Bestimmtheit und Wahrheit; es kann „theoretisch" wahr oder nicht wahr sein; steht es doch durchaus *jenseits* von Wahr und Falsch im Sinne theoretisch-objektivierender Erkenntnis. *Wahr* bedeutet hier nur die *Wahrheit* der Begegnung als solcher, die „unaufhörliche" Wahrheit liebender imaginatio, den wahren Glauben an das Sein als Ganzes, das wahre Einverständnis *mit* dem und die wahre Geborgenheit *in* dem Sein als Ganzem. Bei dem Verweilen in diesem Glauben und diesem Einverständnis kann es sich also nicht um *Erkenntnis* im Sinne des *aktuellen* Erwerbens oder Habens eines *bestimmten* Erkenntnis*inhaltes* handeln, also nicht um einen Modus der Zeitigung der endlichen Sorge, sondern nur um einen Modus der Ewigung des liebenden Augenblicks, nämlich um eine, jeder *bestimmten* Erkenntnis „vorausgehende", sie erst ermöglichende *Erkenntnis-Bedingung*. An dieser Einsicht ist von nun an stets festzuhalten! Sie lehrt, daß Ich nur erkennen kann, wo Ich liebe, woran Ich teilnehme und womit Ich im Einvernehmen bin[13]. Wer am Sein als Ganzem teilzunehmen vermag, vermag – der Möglichkeit nach – alles zu erkennen. Trotzdem gibt es natürlich „*Grade*" der Daseinserkenntnis. Am „vollkommensten" wird Daseinserkenntnis da sein, wo Du Mir „tatsächlich" *begegnest;* weniger vollkommen, wo Einer Mir – als einem Andern – „Rede steht" und Ich ihn nur noch „auf dem Hintergrund" der Duheit sehe, noch weniger, wo „Dasein" mich zwar als Heimat umfängt, aber nicht mehr „selbst antwortet", sondern sich nur noch „erfahren", „durchwandern", diskursiv analysieren läßt.

Insofern nun aber Liebe die endliche Sorge, gerade weil sie das In-der-Welt-sein bedeutet, nie „aus der Welt zu schaffen" vermag, sondern nur im Widerspruch zu ihr sein kann, hat auch sie selbst es mit dem Endlichen, Begrenzten, Besonderen zu tun, aber, wie wir im ersten Teil gesehen haben, eben in der Weise des Widerspruchs oder der Widersprochenheit. Das heißt, daß dem Besonderen, ja der Besonderheit als solcher, in der Liebe keine selbständige Bedeutung zukommt, weder im Sinne des gedachten Sonderinhalts (Besonderes im logischen Sinne), noch im Sinne des Einzelnen (Besonderes im Seinssinne). Nur als „Teilinhalt" einer *wirhaften* Totalität empfängt das Einzelne und Besondere hier Sinn

---

[13] Vgl. übrigens auch Jakob Burckhardt: „Universal sein heißt nicht möglichst vieles wissen, sondern möglichst vieles lieben." (A. v. Salis, Erinnerungen eines alten Schülers. Basler Jahrb. 1918, S. 292), sowie schon Goethe: „Man kennt nur, was man liebt." Brief an Jakobi vom 10. Mai 1812.

und Bestand, wohingegen es in seinem Eigenbestand, seiner Losgelöstheit oder „Absolutheit" „ewig" widersprochen bleibt. Dieser Widerspruch gegen das Einzelne und Besondere ineins mit seiner („relativen") Anerkennung, nämlich *als* „Moment" des Wirseins oder *als* „Teilinhalt" seiner, macht das Sein der Liebe, das liebende Miteinandersein, zu einem durchaus *dialektischen*. Das läßt sich am besten demonstrieren an H e g e l s Analyse des Verhältnisses von *Scham* und *Liebe*.

Während H e g e l in der Heidelberger Enzyklopädie von 1817 (24. Zusatz 3. W.W. [Glockner] 8, 94) mehr die scheidende Funktion der Scham betont: „In der Scham nämlich liegt die Scheidung des Menschen von seinem natürlichen und sinnlichen Seyn", hat er in dem mehrfach erwähnten Jugendfragment über die Liebe gezeigt, wie und warum gerade die Liebe über diese Scheidung erhaben ist, sie in ihrem Sein tatsächlich untergehen läßt und auf einer höheren Stufe im vollen dialektischen Seinssinne doch bewahrt. Die Scham der Liebenden bedeutet gerade nicht, wie der Rationalist anzunehmen geneigt ist, ein Sich-der-Liebe-schämen (ein Sichschämen etwa wegen der „Preisgabe des Leibes"). Im Gegenteil: „Ein reines Gemüt schämt sich der Liebe nicht, es schämt sich aber, daß diese nicht vollkommen ist, sie wirft es sich vor, daß noch eine Macht, ein Feindliches ist, das der Vollendung Hindernisse macht. Die Scham tritt nur ein an die Erinnerung durch den Körper, durch persönliche Gegenwart, beim Gefühl der Individualität – sie ist nicht eine Furcht für das Sterbliche, Eigene, sondern vor demselben, die, sowie die Liebe das Trennbare vermindert, mit ihm verschwindet; denn die Liebe ist stärker als die Furcht, sie fürchtet ihre Furcht nicht, aber von ihr begleitet hebt sie Trennungen auf, mit der Besorgnis, eine widerstehende, gar eine feste Entgegensetzung zu finden" (H e g e l s theologische Jugendschriften, 380). Insofern die Liebe also „unwillig ist über das Getrennte, über ein Eigentum", kann H e g e l prägnant definieren: „dieses Zürnen der Liebe über die Individualität ist die Scham" (ebd. 380). Nur bei einem „Angriff ohne Liebe, wodurch ein liebendes Gemüt beleidigt wird und die Scham zum Zorn wird, kommt es zur Verteidigung des ‚Eigentums' und des ‚Rechts' ". Für die Liebenden hingegen kann die körperliche Hingabe nicht mehr bedeuten als die geistige, die doch schon vorausgesetzt ist. „Es ist", wie H a e r i n g (Hegel, I, 380) sehr gut erläutert, „es ist vielmehr gerade Scham darüber, daß noch ein an sich so Äußerliches (wie der Körper) sich hindernd in den Weg der vollkommeneren, viel

tieferen, völligen Vereinigung der Liebenden werfen, ein Äußeres („Objektives") das Innerlichste hemmen darf" [14].

Wie man sieht, handelt es sich hier noch keineswegs um die Begriffsdialektik des späteren H e g e l, sondern um deren Ausgangspunkt und Vorbild, um die (zwar noch keineswegs nach allen Richtungen verfolgte) Dialektik der Liebe. Jedenfalls zeigt sich hier sehr deutlich, daß „etwas" von der Liebe als solcher, von der Liebe allein, gerade dann „erkannt" ist, wenn es seiner Besonderheit *entkleidet* und in die Totalität der Duheit zurückgenommen ist. Das gilt aber keineswegs nur für alles Besondere *an* Dir, am konkret-singularen geliebten Du, sondern ebenso – und das ist von größter Wichtigkeit – für *Dich* als Besonderheit der konkret-allgemeinen Duheit. Solange Du nur „die Gütige" oder „die Geliebte" bist und nicht „alles was ich Güte (oder Liebe) heiße", solange Du also nur *bist* als dieses konkret-singulare Du, bist du zwar „als Individualität" *ersehnt* oder *begehrt,* aber *nicht geliebt;* denn hier wiederholt sich noch einmal, nur auf höherer Stufe, „das Zürnen der Liebe über die Individualität".

II. Sorge und Daseinserkenntnis.

a) Daseinserkenntnis und mitweltliches Nehmen-bei-etwas.

Im Mitsein von Einem und dem oder den Andern haben wir nun denjenigen Modus des Frage-Antwortspiels des Daseins mit sich selbst vor uns, in dem der und das Einzelne gegenüber dem Ganzen, der und das Besondere gegenüber dem Allgemeinen das anthropologische Übergewicht bekommen. Damit hat die Liebe abgedankt zugunsten der Sorge oder, präziser ausgedrückt, damit *widerspricht die Sorge der Liebe.* Vom menschlichen Dasein aus

[14] Hier können wir auch den *Unterschied zwischen Liebe und Sexualität* geradezu mit Händen greifen. Während letztere ein Hängenbleiben an und Aufgehen in der rein sinnlichen Lust *als* einem *Eigenwert* oder *Eigentum* bedeutet, ist in der Liebe das Sinnliche, als bloß Sinnliches, verschwunden und doch wieder, als Moment der sinnlichen Vereinigung als Ganzem, bewahrt. – Von hier aus ließe sich auch der Unterschied zwischen der Liebe der Geschlechter und den sonstigen empirischen Liebesformen näher bestimmen, insofern nämlich festgestellt würde, wessen sie sich als Hindernis zu ihrer Vollkommenheit noch schämen, was sie sich noch als feindliche Macht vorwerfen, als trennende Grenze fürchten. Wie man sieht, würde es sich hier durchwegs um Kriterien handeln, die von der Sorge hergenommen sind, und zwar mit Recht; denn was die empirischen Liebesformen unterscheidet, das ist gerade der Anteil, den die Sorge an ihnen hat, m. a. W. das Ausmaß an Sorge, an Trennbarkeit, das sie noch ertragen, ohne in ihrem *Wesen* berührt zu werden.

gesehen, heißt das: „der Mensch" macht hier die *Erfahrung* der Endlichkeit seines Seins. In dieser Erfahrung erfährt er nicht nur den Andern als Einzelnen und Besonderen, nämlich als ihm gegenüberstehenden „Fremden", sondern ineins damit sichselbst als Einzelnen und Besonderen, nämlich als *sich* dem Fremden gegenüber distanziierend „abhebenden" „Eigenen" [1].

Im wissenschaftlichen und alltäglichen Sprachgebrauch reden wir von Erfahrung meist nur im Sinne dieses endlichen Erfahrens der Sorge, wie es ja auch dem Sprachsinne des Wortlautes als einem Fahren („Reisen") von einem Ort zum andern [2] entspricht. Anderseits weist über diese – diskursive – Bedeutung doch wieder hinaus das Er des Erfahrens, das – als unbetontes Verbalpräfix zu dem betonten Ur = aus, ursprünglich, anfänglich (vgl. K l u g e , a. a. O. 471) – hinweist auf ein allgemeineres, über den bestimmten, jeweiligen Ausgangspunkt hinausgehendes Prinzip des Woher und Vonwannen (und damit natürlich auch des Wohin und Wonach) auf eine allgemeine „Räumlichkeit" und „Zeitlichkeit", aus der und in die hinein das Fahren oder Reisen erfolgt. Dazu kommt weiterhin, daß das Erfahren nicht nur das Fahren von einem Ort zum andern innerhalb einer bestimmten Räumlichkeit bedeutet, sondern – als *Erfahrung* – zugleich also das *Erwerben* (von „Eindrücken"), das *Festhalten an* dem Durch- und Erfahrenen, das Auf*bewahren* desselben und das Aufgehen *in* ihm im Sinne eines gewärtigend-behaltenden Gegenwärtigens (vgl. oben p. 103 und Sein und Zeit § 69 a). Bei der Darstellung der einzelnen Weisen des mitweltlichen Nehmens-bei-etwas haben wir die verschiedenen allgemeinen Räumlichkeiten und Zeitlichkeiten, mit einem Wort die *Erschlossenheit* des Daseins, in der die „Erfahrung" des Nehmens-bei-etwas erfolgt, bereits kurz aufgewiesen: als leibhaftige, charakterliche, sittliche, historische „Räumlichkeit", Sinn- oder Bewandtnisganzheit [3].

---

[1] Es bedeutet eine der primordialen Begrenztheiten der D i l t h e y schen Psychologie, daß sie von diesem Fremd- und Eigensein und *nur* von ihm ausgeht. Daraus sind, wie wir sehen werden, zum großen Teil die vielen Aporien, Unklarheiten und Unstimmigkeiten seiner im übrigen „grundlegenden" Bemühungen um die Psychologie zu verstehen.

[2] „*Erfahren* als Kompositum von *fahren* (‚reisen') bedeutete ursprünglich ‚sich durch Reisen erwerben' *(er* – wie in *er-streiten, er-ringen, er-leben)* und so war sicher einmal der Ausdruck gemeint, *er hat viel Glück erfahren.*" (M. L e u m a n n , Zum Mechanismus des Bedeutungswandels. Indogerman. Forschungen 45, 111.) – Vgl. auch den Ausdruck „fahrender Geselle"; ferner das lateinische peritus, „erfahren", zu der sanskritischen Wurzel par, „hinüberführen" gehörig (K l u g e a. a. O. 124). Man denke auch an: wandern, bewandert sein.

[3] Vgl. zu dem Begriff des „Raums" E r n s t C a s s i r e r : Mythischer, ästhetischer, theoretischer Raum. Bericht über den 4. Kongreß für Ästhetik in Ham-

Die über die einzelnen Sinn- oder Bewandtnisganzheiten hinausgehende Erfahrung, die „der Mensch" – was immer nur heißen kann: das menschliche Dasein – in allem Nehmen-bei-etwas macht, ist die Erfahrung der Zuhandenheit, die (im weitesten Sinne) „handliche" Erfahrung die Erfahrung des Handelns (der „Praxis"). Im Gegensatz zu der „Erfahrung" der Liebe als „Erfahrung" der Unendlichkeit des Daseins, ist die „praktische" Erfahrung Erfahrung der Beschränktheit, Begrenztheit oder Besondertheit des Daseins, des eigenen sowohl als des „fremden", kurz seiner Endlichkeit. Diese Erfahrung wird dem Menschen „aus" dem Bewandtnischarakter der Weltlichkeit als dem „weltlichen" Pol des Bewendenlassens-bei-etwas. Dabei handelt es sich also noch nicht um Erfahrung im Sinne des theoretischen Erkennens, sondern um ein „unthematisches", *vor*-theoretisches Bewendenlassen, um ein verstehendes Entwerfen von weltlichen Bewandtnisarten überhaupt. Erst innerhalb eines solchen (um- und mitweltlichen) Verstehensentwurfs vermag „der Mensch" es bei Etwas-besonderem an Jemandem oder bei Jemandem-besonderen (im engeren Sinne) „bewenden zu lassen". Der Mensch macht hier also die Erfahrung, daß er sich mit Etwas oder Jemandem – als mit einem *nicht* oder *nicht voll zu bewältigenden* Besonderen – abfinden muß, mit andern Worten, daß etwas Besonderes an Jemandem oder jemand Besonderer ihm *widersteht*. Hier stehen wir zugleich an der Wiege der Begriffe der Kraft und der Schwere [4]. Erst in der Erfahrung dieses Widerstehens und der Unmöglichkeit oder der Möglichkeit seiner Überwindung wird Etwas-an-Jemandem oder wird Jemand zum – *schwer* oder *leicht* zu bewältigenden – *Gegenstand* des Nehmens-bei, wird der bei etwas Nehmende zum *sich* gegenüber dem Gegenstand schwer oder leicht *Behauptenden*, und wird das Nehmen und Genommen-werden selbst zu einem *Kräfte-Spiel* des Daseins mit sich selbst, also etwa zu dem Kräfte-Spiel des Bearbeitens (das seinerseits dann wieder zum Vernichten führen kann), und Bearbeitet-werdens, des Genießens und Genossenwerdens, aber auch des bloßen Anschauens und Angeschautwerdens. Überall hat sich hier also das jenseits aller Leichte und Schwere, aller Kraft und Schwäche stehende Von-*Herzen*-kommen und Zu-*Herzen*-gehen des Daseins als Miteinandersein in das Zu-handen-sein und In-die-

burg 1936. Stuttgart 1931; ferner L. Binswanger, Das Raumproblem in der Psychopathologie. Z. Neur. 145, 3. u. 4. Heft.

[4] Das hat schon Maine de Biran klar erkannt. Man denke aber auch an Diltheys Abhandlung Vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht, an Franz. v. Baader und Th. Haering, Philosophie der Naturwissenschaft.

Hand-nehmen und in das Vor-*Augen*-sein und Ins-*Auge*-fassen als *Mit*sein von Einem mit dem oder den Andern, kurz in die Leichtigkeiten oder Schwierigkeiten des Umgangs oder Verkehrs als des *Kräftespiels des Daseins mit sich selbst* gewandelt. Der Widerspruch der Sorge (der Hand und des Auges) gegen die Liebe (das Herz) ver-einzelt und be-sondert das Sein als Ganzes und gibt dem Einzel- und Besonders-sein (relatives) *Gewicht,* der Widerspruch der Liebe (des Herzens) gegen die Sorge hebt das leicht- oder schwer-*wiegende* Einzelne und Besondere wieder auf und bewahrt es zugleich in der „herz-haften" *Teilnahme am Ganzen.*

Während wir hier also von einem „Umschlag des Seinsverständnisses" von dem der Sorge überhaupt (der Hand und des Auges) in das der Liebe (des Herzens) und von dem der Liebe in das der Sorge überhaupt sprechen müßten (wobei der Ausdruck Umschlag aber eine ganz andere Bedeutung hätte als in der Fundamentalontologie), haben wir es beim Umschlag des Seinsverständnisses vom praktisch-umsichtigen Besorgen in das des theoretischen und gegenständlichen Entdeckens zu tun mit einem Umschlag innerhalb der Sorgestruktur (des In-der-Welt-seins) als solcher, und zwar mit einem Umschlag von der „Hand" zum „Auge".

Wir haben diesen Umschlag schon in Hinsicht auf die *Um*welt kennen gelernt (vgl. oben p. 102 f.). Hinsichtlich der *Mit*welt verhalten sich die Dinge prinzipiell nicht anders; handelt es sich doch beide Male um einen Umschlag des Seinsverständnisses auf dem Boden des „weltlichen" Verständnisses. Auch als mit*weltliches* Erkennen ist das Erkennen – als ein Sein *in* und *zur* Welt – eine Seinsart im Sinne des *Nur-noch-Verweilens-bei,* welche Seinsart das mitweltlich „begegnende" Seiende *nur noch* in seinem puren *Aussehen* „begegnen" läßt, sich also von ihm nicht mehr irgendwie *beschweren (bedrücken, beeindrucken, beeinflussen, verführen)* oder *binden* läßt. Erst auf dem Grunde dieses unbeschwerten Nur-noch-Verweilens-bei und als Modus dieser Seinsart wird ein ausdrückliches Hinsehen-auf, ein („intentionales") Sichrichten- oder Sichbeziehen-auf, wie wir im Anschluß an Brentano sagen können, *möglich.* Jede solche Richtungnahme entnimmt dem mitweltlich *„begegnenden"* [5] Seienden einen bestimmten *Gesichtspunkt,* wie Heidegger sehr richtig sagt, setzt damit aber auch, wie *wir* des Langen und Breiten ausgeführt haben, einen bestimmten *Standpunkt* voraus. In der Rede vom standpunktlichen Gesichts*punkt* kommt zum Ausdruck, daß es sich um einen „Aufent-

[5] Die Anführungszeichen bedeuten, daß Begegnen hier jeweils nicht im Sinne der Liebe, sondern im Heideggerschen Sinne gebraucht ist.

halt" handelt im Sinne des „Sichenthaltens" von jeglicher Beschwerung und Bindung, von jeglicher Hantierung und Nutzung", kurz um ein bloßes *Ver-nehmen* des Vorhandenen. Dieses Vernehmen hat die Vollzugsart des *Ansprechens* und *Besprechens* von etwas *als etwas* oder des *Auslegens*. Auf dem Boden dieses Auslegens wird das Vernehmen ein *Bestimmen*. „Das Vernommene und Bestimmte kann in Sätzen ausgesprochen, als solches *Ausgesagtes* behalten und verwahrt werden. Dieses vernehmende Behalten einer Aussage über . . .", das ist hier besonders im Auge zu behalten, „ist selbst eine Weise des In-der-Welt-Seins und darf nicht als ein ‚Vorgang' interpretiert werden, durch den sich ein Subjekt Vorstellungen von etwas beschafft, die als so angeeignete ‚drinnen' aufbewahrt bleiben, bezüglich deren dann gelegentlich die Frage entstehen kann, wie sie mit der Wirklichkeit ‚übereinstimmen'." (Sein und Zeit 62. Vgl. hiezu auch oben p. 292 f.). Das mitweltliche Erkennen bedeutet nach all dem also diejenige (Mit-) Seinsart, in der „Einer" „beim Andern" oder „bei etwas an ihm" verweilt derart, daß Er sich „den Andern" oder „etwas an ihm" nur noch in seinem puren *Aussehen* „begegnen" läßt. Erst auf Grund dieser – „unbeschwerten" – Begegnungsart wird das bloße Hinsehen-auf, das Sich-richten-auf, möglich. In unserem Sinne und in unserer Sprache heißt das, daß im mitweltlichen Erkennen Einer den oder die Andern „nur noch" bei seinem – leibhaftigen, charakterlichen, sittlichen, historischen – „Aussehen" (εἶδος, „Anblick", „Aspekt"), oder daß er ihn bei etwas „innerhalb" dieser εἴδη oder wesenhaften „Aspekte" zu nehmen vermag. Ein solches Nehmen (prendre, λαμβάνειν) bezeichnet die deutsche Sprache als *Ver*-nehmen, die französische als *com*-prendre (im weitesten Sinne), die griechische als συλ-λαμβάνειν. Im Gegensatz zum liebenden Miteinandersein als unmittelbarem Schweignis spricht hier Einer den Andern mittelbar, d. h. im Mittel oder Medium eines bestimmten „Aspekts"[6] *an,* nämlich „als einen Solchen" (als Strafenden oder zu Bestrafenden, Verführenden oder zu Verführenden, Bindenden oder zu Bindenden usw.), oder spricht er etwas an ihm an „*als* ein Solches" an einem Solchen (als Ohr, schwache Stelle, Wort, Tat usw.). All das umfaßt das, was auch *wir* als *Bestimmen* oder *Determinieren* (eines Besonderen) bezeichnen. Jemanden „als einen Solchen" oder etwas „als ein Solches"

[6] Bei diesem Wort muß aber immer darauf geachtet werden, daß es keinen psychologischen Tatbestand meint, sondern einen phänomenologisch-ontologisch wesensmäßigen, ein εἶδος im Husserlschen, ja schon im Aristotelischen Sinne.

bestimmen, ist nur möglich innerhalb eines vorgängig „entworfenen" Verstehenshorizontes und einer vorgezeichneten allgemeinen Washeit oder Bedeutungsrichtung und der in ihr gründenden Begrifflichkeit.

Wir gehen hier nicht mehr auf die schon im vorprädikativen, praktischen Verstehen vorgezeichnete Als-Struktur als solche, ihre Beziehung zum Verstehen und ihren zeitlichen Sinn ein und wiederholen nur, daß in diesem, sich rein auf das Anschauen oder „die Anschauung" stützenden Bestimmen und Jemandem oder Etwas als einen Solchen oder als etwas Solches sich der *Umschlag* vom praktischen Umgang oder Verkehr ins theoretische Entdecken in der Weise vollzieht, daß der oder das Zuhandene, der bei etwas Genommene oder das genommene Etwas, Einem dadurch *nähergebracht* wird, daß Einer den oder das, *bei dem* oder *wobei* es *mit* etwas „ein Bewenden" hatte, nur noch als solchen Jemand oder als solches Etwas *sehen* läßt (z. B. den Knaben nur noch *als* Obstdieb, nur noch als unaufmerksamen Schüler, den Butler nur noch als „des Schachbretts Stein", den Wallenstein nur noch als Spieler (mit der Ehre der Andern), den Mitbürger nur noch als Vertragspartner, den Napoleon nur noch als den „Herrn der Welt" in einer bestimmten weltgeschichtlichen Epoche usw., ferner das „Ohr" nur noch als Etwas zum Eindruckmachen oder als Werkzeug der Züchtigung, die Leidenschaft nur noch als Etwas (nämlich als Mittel) zur Verführung, die Schlacht bei Waterloo nur noch als das die Laufbahn Napoleons abschließende historische Ereignis usw.). Man sieht, dieses Näherbringen bedeutet im Hinblick auf das Nahesein des liebenden Miteinanderseins durchaus eine Distanzierung; denn „zwischen" den Einen und den Andern, ja ihr Einer- und Anderersein erst *konstituierend,* legt sich hier der „Schleier", die „Hülle", das Medium, innerhalb dessen die Sicht*möglichkeit* dem Entdecken sich erst öffnet [7]. Die Nähe dieser Distanz, ihre eigentliche Ent-Fernung, beruht auf etwas völlig Anderem als die Nähe der Liebe, ja sie steht zu ihr in diametralem Gegensatz. Während die Nähe der Liebe auf der „totalen" Teilnahme aneinander, der Teilnahme „mit Leib und Seele", beruht, ineins mit der Teilnahme am Sein überhaupt, beruht die Nähe des theoretischen Erkennens auf dem „Eintauchen" von Jemandem oder etwas an Jemandem in eine allgemeine Bedeutung, auf ihrem

[7] Man darf natürlich nicht glauben, daß es so etwas wie reine, d. h. vor aller Als-Struktur gelegene Seins*bestimmungen* gäbe. Auch „der Knabe", „der Mitbürger", Wallenstein oder Napoleon stellen keine letzten Seinsbestimmungen dar, sondern „bedeuten" immer schon *etwas.*

„Eingehen" in ein begriffliches Medium, auf ihrem „Aufgehen" in einem „Begriff". So ist etwas an Jemandem naturwissenschaftlich erkannt, wenn es als Spezialfall eines „psychologischen" oder psychopathologischen „Gesetzes", z. B. ein bestimmtes Verhalten als „gesetzmäßiges" Symptom eines bestimmten Krankheitsprozesses „dem Verständnis nähergebracht" ist, ist Jemand naturwissenschaftlich erkannt, wenn er als Exemplar einer Gattung (z. B. der Gattung „Choleriker" oder „Sanguiniker") oder eines Typus, z. B. als Pykniker, S-Typus, Introvertierter usw., oder aber als *Fall* eines gesetzmäßigen Verlaufs, z. B. eines biologischen Vererbungsmodus' „dem Verständnis nähergebracht" ist. Aber nicht nur gegenüber der Liebe, auch gegenüber der Zuhandenheit ist dieses Näherbringen ein Ent-Fernen, nämlich eine Versetzung aus dem Medium des „Kräftespiels" der praktischen Nähe, des *Zur*-Hand-Seins, des voll *Zur*-Verfügung-Stehens, in das Medium des nur noch als so und so „beschaffenen" *Vor*-Augen oder *Vor*-Handen-Seins. Bedeutet doch der Umschlag vom praktischen Umgang oder Verkehr in das theoretische mitweltliche Entdecken tatsächlich eine *Entschränkung* des mitweltlich Zuhandenen auf das „All" des mitweltlich (und eigenweltlich) überhaupt Vor-Augen-Kommenden oder Vorhandenen, auf das mitweltlich und eigenweltlich „Fixierbare" („Feststellbare") und „Rubrizierbare". Dieses im Hinblick auf das Hantieren relativ unbeschwerte Feststellen und Rubrizieren – das aber natürlich wieder seine eigenen Leichtigkeiten oder Schwierigkeiten hat – wäre dann das „Thema" der „Psychologie", die Mit- und Eigen*welt* wäre die besondere „Seinsregion", die ihr „Sachgebiet" ausmachte. In diesem Sinne darf Psychologie aber weder ihren Sinn noch ihre Pflicht erblicken. Vielmehr bringt sie sich ihren „Gegenstand" hier nur so „nahe" – d. h. entfernt sie ihn so weit –, als es dem *naturwissenschaftlichen* Entdecken und Forschen eigentümlich ist. Beruht dieses doch, wie man weiß, auf einem immer konsequenteren, immer „rücksichtsloseren" Aufgehenlassen des Seins als Zuhandenheit in einem rein gedanklichen *Allgemeinen,* in einem System rein begrifflicher Bestimmungsmöglichkeiten (Eigenschaften, Kräfte, Funktionen, Zahlen- und Raumverhältnisse usw.).

Wie man sieht, führt dieser Umschlag vom praktischen Umgang oder Verkehr in das theoretisch-psychologische Entdecken in eine ganz neue „Räumlichkeit", in den „Raum" des „Gedankens" oder den gedachten „Raum". Das Neue dabei ist aber, wie jetzt klar sein sollte, nicht das Gedachte als solches, der bestimmte Gedankeninhalt, sondern die Räumlichkeit als solche, was immer zugleich

heißt, die Art ihrer Räumlichung, ihrer Zeitigung, ihrer Gestimmtheit, ihrer Erschlossenheit überhaupt; neu ist mit andern Worten die Sicht, nicht das, worauf hin sie erfolgt; neu ist das Verständnis des Seins, nicht das Sein. Aber auch die neue Sicht, die neue Art des Seinsverständnisses, fällt nicht „vom Himmel"; ist doch wie wir sahen, in allem vorprädikativ und vorbegrifflich „gesichteten" Umgang oder Nehmen-bei schon *vor*-gesehen und *vor*-gezeichnet, was in der Prädikation und begrifflichen Aussage rein „wahrnehmend" und denkend *als* das und das *ausgelegt* und *bestimmt* wird [8]. Das und nichts anderes ist der Sinn der Rede vom *Umschlag* oder von der *Modifikation* des Seinsverständnisses.

Da wir es hier nicht mit dem *Aufbau* der psychologischen Erkenntnis im Einzelnen zu tun haben, brauchen wir nicht alle Stufen und Formen dieses Umschlags besonders aufzuweisen, sondern können uns damit begnügen, die eine oder andere Stufe derselben exemplarisch zu schildern.

Auch hier können wir uns zunächst an die für die *Um*welt gültigen Formen und Stufen halten. Wie das umweltlich Zuhandene, hat auch das mitweltlich Zuhandene – man beachte wieder, daß wir die Mit*welt* auch mit dem sachlichen Artikel bezeichnen können [9] – seine Geeignetheiten und Ungeeignetheiten in bezug auf das Nehmen-bei-etwas. Mit andern Worten: wie die umweltliche *Griffigkeit* hat auch die mitweltliche nicht nur ihre Sonderformen – wie Beeindruckbarkeit, Beeinflußbarkeit, Verantwortlichkeit und Rufbarkeit –, sondern jede dieser Sonderformen stellt eine besondere Geeignetheit und Ungeeignetheit für das Nehmen bei etwas dar; ebenso bestehen auch innerhalb jeder dieser Formen wieder verschiedene Möglichkeiten von Geeignetheit und Ungeeignetheit. So ist z. B. die Verantwortlichkeit oder Responsabilität, der Modus des sittlichen Mitseins, „geeignet" für vertragliche Bindung, ungeeignet für gewaltsamen Zugriff, und ist innerhalb des sittlichen Mitseins das Sichvertragen „geeigneter" für den Vertrag als das Sichstreiten. So ist ferner die Beeinflußbarkeit oder Suggestibilität, der Modus der Lenkung, Beherrschung und (freiwilligen oder unfreiwilligen) Unterwerfung, „geeignet" für „zwei-

---

[8] Das gilt, wie wiederholt betont, bis in die theoretische Physik; man lese nur das schon im Vorwort erwähnte, viel zu wenig beachtete Buch von Th. Haering: Philosophie der Naturwissenschaft. Versuch einer Rehabilitation des vorwissenschaftlichen Weltbildes. München 1923.

[9] Man hat schon lange erkannt, daß *Er* eine Mittelstellung einnimmt zwischen *Du* und *Es*.

deutige" [10] „Rede" (Überredung, Beschwatzung, List, Intrige), „ungeeignet" sowohl für gewaltsamen Zugriff, wie für eindeutiges Wort, und ist innerhalb dieses Modus die Ungleichheit des Machtverhältnisses geeigneter für den Zugriff der Beeinflussung als seine Gleichheit. Was wir im „psychologischen" Erkennen als *Beschaffenheit* des erkannten Gegenstandes bezeichnen, im Sinne des Inbegriffs seiner *Eigenschaften,* ist, um mit Heidegger zu reden, in jenen Geeignetheiten und Ungeeignetheiten noch gleichsam „gebunden" (vgl. Sein und Zeit, 83), wie die Vorhandenheit als mögliche Seinsart überhaupt in der Zuhandenheit noch gebunden ist. Das bloße Hinsehen-auf, das nur-noch-verweilende Sein-bei entbindet („entdeckt") nun zwar die Vorhandenheit aus der Zuhandenheit, verdeckt aber ineins damit die Zuhandenheit, den Umgangs- und Zeugcharakter des Mitseins als solchen, sein ihm immanentes Kräftespiel. Erst in diesem Verdecken öffnet sich der Zugang zu so etwas wie *Eigenschaften* („zirkumskripten" Bestimmtheiten, Determinationen), nicht nur im umweltlichen, sondern auch im mitweltlichen Bereich. Wir dürfen uns nicht scheuen, zum besseren Verständnis dieses Umschlags von der werkzeuglichen *Geeignetheit* zur bloßen *Eigenschaft* noch einmal die Ausführungen Heideggers heranzuziehen (Sein und Zeit 158), die wir schon oben (p. 102) zitiert haben: „Das Was, *als* welches die Aussage das Vorhandene bestimmt, wird *aus dem* Vorhandenen als solchem geschöpft. Die Als-Struktur der Auslegung hat eine Modifikation erfahren. Das ‚Als' greift in seiner Funktion der Zueignung des Verstandenen nicht mehr aus in eine Bewandtnisganzheit. Es ist bezüglich seiner Möglichkeiten der Artikulation von Verweisungsbezügen von der Bedeutsamkeit, als welche die Umweltlichkeit konstituiert, abgeschnitten. Das ‚Als' wird in die gleichmäßige Ebene des nur Vorhandenen zurückgedrängt. Es sinkt herab zur Struktur des bestimmenden Nur-sehen-lassens von Vorhandenem. Diese Nivellierung des ursprünglichen ‚Als' der umsichtigen Auslegung zum Als der Vorhandenheitsbestimmung ist der Vorzug der Aussage. Nur so gewinnt sie die Möglichkeit puren hinsehenden Aufweisens."

Beim Umschlag von der Geeignetheit zur Eigenschaft wird, um bei unsern obigen Beispielen zu bleiben, die Geeignetheit für „ver-

---

[10] So meint z. B. die Rede Bismarcks, in der er seinen Kaiser beim porte-épée nimmt, einerseits die beredete Sache selbst, das bestimmte politische Thema, anderseits aber bedeutet sie zugleich das dem Angeredeten verhüllte Mittel zur Beeinflussung seines Entschlusses.

tragliche" Bindung, der Modus der Sittlichkeit, zur *sittlichen Eigenschaft* der Zuverlässigkeit, das Sichvertragen zur sittlichen *Eigenschaft* der Verträglichkeit, wird die Geeignetheit zur Beeinflußbarkeit, die Suggestibilität zur *Eigenschaft* der Lenkbarkeit, Leidenschaftlichkeit, Verführbarkeit oder „Suggestibilität" (im psychopathologischen Sinne) und wird das Ungleichsein an Macht zu den *Eigenschaften* der Überlegenheit und der Schwäche, der Schlauheit, Gerissenheit oder Fähigkeit zur Menschenbeherrschung auf der einen, der Naivität, Unerfahrenheit, Einfältigkeit, Verblendetheit, Dummheit auf der anderen Seite. Ineins mit dem Umschlag von der Geeignetheit zur Eigenschaft auf Seiten der *„Welt"* schlägt aber jeweils auch das Sein des *Wer* des In-der-Welt-seins um: aus einem praktisch Handelnden wird ein „theoretisch Handelnder", ein nur noch Hinsehender oder Schauender, d. h. ein im bloßen Schauen und Aussagen über das Erschaute Verharrender, also aus dem Vertragschließenden ein Wahrnehmender und Beurteilender des Vertragspartners als eines zuverlässigen Charakters, aus einem Suggestor ein Diagnostiker der Suggestibilität des Andern, aus einem Verführer ein das Opfer (als Naiven, Dummen usw.) Klassifizierender.

Man sieht, aus dem Umgang oder Verkehr von Einem mit dem oder den Andern, aus den Weisen seiner Geeignet- und Ungeeignetheiten, sowie seiner Widerstrebungen, Nachgiebigkeiten und Bewältigungsmöglichkeiten wird im bloßen *Hinsehen* des Einen auf den Andern, im nur noch *verweilenden* Sein bei dem oder den Andern ein bloßes „Feststellen" sich gleichbleibender *Eigenschaften* (Vor-Teile) und ein *Aussagen* über dieselben. Das wechselnde Kräfte-Spiel der actio und reactio des Menschseins wandelt sich also in das ruhige Gleichgewicht von contemplatio und bloßem „Objektsein". Einem systematischen Begründungszusammenhang von Aussagen entspricht dann wieder auf Seiten des *Worüber* des Aussagezusammenhangs „der Inbegriff der Eigenschaften", der Typus, wie wir es am besten sehen können am sogenannten *Charaktertypus*. Aber auch wenn die Eigenschaften keine „Charaktereigenschaften" bedeuten, sondern wenn sie – in von einem Stand- und Gesichtspunkt zum andern fortschreitender, also diskursiver Auslegung oder Interpretation – als „psychologische" Vorgänge, Funktionen, Akte, Prozesse, Ereignisse, Tendenzen, Schichten usw. umgedeutet werden, so wird das *Als*, als das sie jetzt gedeutet werden, doch noch in die gleichmäßige Ebene des nur Vorhandenen „zurückgedrängt", sinkt das Als doch noch herab „zur Struktur

des bestimmenden Nur-sehen-lassens von Vorhandenem" [11]. Der vorhandene Typus als Inbegriff der vorhandenen Eigenschaften wird jetzt nur begrifflich erweitert und vertieft zum psychologischen Strukturzusammenhang (Dilthey), zum „seelischen Apparat" (Freud), zum Akt- oder Funktionszusammenhang, zum Prozeß des psychologischen Geschehens, zum Schau- und Kampfplatz seelischer Ereignisse oder Konflikte, zum Lage- und Funktionsverhältnis verschiedener Schichten, kurz zur „Psyche". Typus und Psyche können sich zwar „ruhig sehen lassen", man kann „ruhig bei ihnen verweilen", man kann sie aber weder lieben, noch mit ihnen „menschlich" umgehen oder verkehren.

Wie jedoch der praktische Umgang nicht ohne seine eigene Sicht (Theorie im weitesten Sinne des Wortes) ist, so ist wie Häberlin (Vom Wesen der Philosophie) richtig hervorhebt, die theoretische Auslegung und Forschung doch auch nicht ohne ihren eigenen Umgang oder ihre eigene Praxis. Die Praxis des diskursiven Urteils der psychologischen Erkenntnis ist das psychologische Experiment, sowohl das in Absicht auf „Menschenkenntnis" erfolgende Experiment mit dem Typus oder der Psyche im alltäglichen Leben, als erst recht das in rein forschender Absicht erfolgende Experiment im psychologischen Laboratorium [12].

Der große Unterschied zwischen der umweltlichen und der mitweltlichen Vorhandenheit besteht nun aber darin, daß die Beziehung von Einem zu Etwas (Zuhandenem oder Vorhandenem) eine einsinnige, das Verhältnis von Einem und einem Andern ein doppelsinniges und zudem noch ein ungleichsinnig-doppelsinniges ist; (während das liebende Miteinandersein, sowohl als Liebe im engeren Sinne wie als Freundschaft, ein gleichsinniges und *ebenbürtiges* Einander von Mir und Dir ist, ist der Umgang oder Verkehr ein unebenbürtiger und ungleichsinniger).

Nun spricht man zwar auch bei der Beziehung von Einem zu Etwas nicht nur von einem Verhalten des Einen, sondern auch von einem Verhalten des Etwas, des Gegenstandes, als „einem Widerstand leistenden", einem harten, schweren, trägen, oder als einem nachgiebigen, weichen, leichten, beweglichen usw. Aber ganz ab-

[11] An dieser Tatsache ändert nichts, ob „das Vorhandene" wirklich „gesehen" oder gedeutet oder erschlossen wird, wie es in der Psychoanalyse vielfach der Fall ist.

[12] Das Jungsche Assoziationsexperiment, der Rorschachsche Formdeutversuch u. a. nehmen insofern eine Sonderstellung innerhalb des psychologischen Experimentes ein, als sie es *sowohl* auf „Menschenkenntnis" *als* auf diagnostische Feststellung von Typen und Krankheitsformen, *als* auf eine Erhellung der inneren Lebensgeschichte des Versuchs*partners* (also nicht nur des Versuchs*objekts*!) abgesehen haben.

gesehen von dieser hier durchaus bildlichen, weil dem *mitweltlichen* oder *psychologischen* Bereich entnommenen, Redeweise [13], steht doch das Eine fest, daß wir die Beziehung von Einem zu Etwas vollständig als einsinnige Beziehung *beschreiben* können, und zwar auf Grund der „Übersichtlichkeit" und „Berechenbarkeit" des Gegenstandes, mit anderen Worten, wegen seines „Totseins". Im Gegensatz zu dem als tot bezeichneten Gegenstand läßt sich der lebendige aber nie *vollständig* von Seiten der „Beziehung auf ihn" auch nur beschreiben; das gilt, wie früher bereits erwähnt, nicht nur von Mensch und Tier, sondern auch schon von der Pflanze. Dazu kommt aber noch ein Weiteres. Wie Hegel bereits in seinem ersten Systementwurf gezeigt hat, geht die Beziehung von Einem auf Etwas, ja schon von Etwas auf Etwas, keineswegs auf in einer Beziehung von Einzelnem zu Einzelnem, vielmehr involviert sie, als chemische, physikalische, organische Beziehung, und dann erst recht als Beziehung von einem Selbstbewußtsein zum andern Selbstbewußtsein, als eigentliches *Verhältnis* [14], eine Beziehung zu einem (sei es bloß dahinterstehenden, sei es in der Beziehung als solcher mitspielenden) *Allgemeinen* [15]. Während im „Chemismus" die verschiedenen Einzelnen noch kaum als selbständige Körper oder „Elemente" (diesen Ausdruck aber nicht im Sinne der modernen Chemie gemeint) bezeichnet werden können, sondern noch Momente an einem dahinterstehenden Allgemeinen sind, die Beziehungen zwischen Körpern oder Prozessen der Physik aber schon deutlich zu einem andern – als *ihrem* Allgemeinen oder Gemeinsamen, der „Erde" nämlich – in Beziehung stehen, erweist sich bereits die *organische* Natur als dialektische Einheit des Einzelnen und der Allgemeinheit (vgl. Haering, Hegel II, 291). Dasselbe ist der Fall in dem Verhältnis von Selbstbewußtsein zu Selbstbewußtsein, also der dialektischen Einheit des „gedoppelten Selbstbewußtseins" (vgl. oben p. 432). In dem großartigen, aber schwierigen Entwurf des Verhältnisses von Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbst-

[13] Die *Möglichkeit* dieser bildlichen Übertragung aber zeigt, daß die Sprache, wie das Kind, die vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Scheidung von Um- und Mitwelt (noch) nicht mitmacht, genauer, daß sie auch den physikalischen Gegenstand psychologisch auffaßt. Vgl. hiezu auch Häberlin, Der Gegenstand der Psychologie und Haering, Philosophie der Naturwissenschaft.

[14] Wir folgen hier wie erwähnt dem Löwithschen Sprachgebrauch, *entgegen* demjenigen Hegels, der bekanntlich auch die Beziehungen von Einem zu Etwas, ja von Etwas zu Etwas, als Verhältnis bezeichnete.

[15] Vgl. schon Das System der Erde in der Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, Bd. 58 der Philosoph. Bibliothek.

bewußtseins, von Herrschaft und Knechtschaft, in der Phänomenologie des Geistes hat diese Dialektik des Selbstbewußtseins, oder besser hat die Dialektik *auf der Stufe des Selbstbewußtseins* – unter Einbeziehung des „Lebens", der „Begierde", des Streites, der Bewährung, der Bearbeitung, des Genusses, des Dienstes, der Furcht und des „Bildens" – sachlich und darstellerisch ihren Höhepunkt erreicht.

Wir selbst haben weder die Absicht noch die dialektische Fähigkeit, noch die sachliche Berechtigung, H e g e l s Methode hier im Einzelnen zu befolgen. Es geht, wie gesagt, nicht an, das Menschsein zu einer bloßen Stufe der Bewegung des absoluten Geistes zu machen; denn damit verfallen wir in die spekulative Methode. Wir dürfen, anders ausgedrückt, aus dem dialektischen Schema nicht eine Methode machen, sondern es nur da gelten lassen, wo wir es, wie z. B. im liebenden Miteinandersein, als Dialektik zwischen Wirheit und liebender Selbstheit (Einsamkeit), im Menschsein überhaupt als Dialektik zwischen Liebe und Sorge, nicht nur vorgezeichnet, sondern auch *gelebt* finden. Was wir aber von H e g e l gerade in unserm Zusammenhang lernen müssen, und was uns schon ganz von selbst (im zweiten Kapitel des ersten Teils) vor Augen getreten ist, das ist die Tatsache, daß in jedem Verhältnis von Einem zu einem Andern ein „Allgemeines" oder „Gemeinsames" „mitspielt" und daß die Ungleichsinnigkeit des Verhältnisses nur beschrieben und verstanden werden kann unter Berücksichtigung nicht nur des Verhältnisses der Verhältnispartner zueinander und zum Verhältnis als solchem, wie L ö w i t h es so klar gezeigt hat, sondern auch unter Berücksichtigung der Beziehung des Verhältnisses selbst zu einem Allgemeinen oder Gemeinsamen, heiße es nun Leben, Nation, Institution, Recht, Staat, Macht, Ehre, Sitte, Geschichte oder sonstwie. Will das psychologische Erkennen, wie es seine Pflicht ist, auch mit der Diskursivität ernstmachen und nicht nur ein auf einen beliebigen Seinsausschnitt, auf ein beliebiges Sachgebiet eingeschränktes Beschreiben sein, so hat es in all diese Beziehungen „einzugehen", sich auf alle „einzulassen".

Wenn wir wieder auf ein paar Beispiele zum Behuf der Erläuterung des Gesagten eingehen, so wird uns das nicht nur zu einer noch tieferen Einsicht in den Gegensatz von liebendem Miteinandersein und bloß mitseiendem Umgang oder Verkehr, von Liebe und Personalität, Liebe und Diskursivität überhaupt, verhelfen, sondern auch zum rechten Verständnis des Unterschieds zwischen mitweltlichem und eigenweltlichem Nehmen-bei-etwas.

Wählen wir als erstes Beispiel diesmal eines aus der Sphäre des Nehmens-beim-Ohr, und zwar die Ergreifung des *jugendlichen Obstdiebes* von Seiten des Bauern. Dieses Nehmen-bei-etwas ist keineswegs verstanden oder im psychologischen Sinn erkannt ohne die Berücksichtigung der „allgemeinen" Rechtsinstitution des *Eigentums*. Die Handlung des Diebstahls, sein Begriff, ist nicht „denkbar" ohne den des Eigentums. Hinter oder über dem Eigentum aber steht „das Recht" und steht „der Staat". Indem der Junge Obst vom Baume des Bauern schüttelt, „vergeht er sich" nicht nur „gegen" den Bauern, sondern auch „gegen" Recht und Staat. Und indem der Bauer ihn am Ohr nimmt, verteidigt er nicht nur sein Eigentum, sondern verhält er sich auch in bestimmter Weise gegenüber dem Recht und dem Staat: er fühlt sich „gegenüber der Staatsgewalt" zu seinem Tun be-*rechtigt*, handelt also nicht nur als Individuum, sondern auch als Rechtsperson. Bezeichnen wir das „okkasionelle" Verhältnis von diesem Bauern zu diesem Knaben als ein solches von Strafen und Bestraftwerden, kurz als *Strafe*, so sehen wir, daß auch das scheinbar okkasionellste Verhältnis schon irgendwie institutionell fundiert ist, mit andern Worten, daß dieses Verhältnis selbst zu einem übergeordneten Allgemeinen „in Beziehung steht" und nur aus dieser Beziehung als Verhältnis verstanden, nämlich richtig erkannt werden kann. Dieses Allgemeine aber macht sich bis in das Besonderste des besonderen Verhältnisses und seiner Partner bemerkbar. Das heißt natürlich nicht, daß es den Beteiligten in allen Einzelheiten oder auch als Ganzes *bewußt* wäre, was nie der Fall ist; sondern daß es alles Besondere fundiert, nämlich mitgründet und begründet und daher vom Erkennen des Besonderen mitberücksichtigt, in seiner Funktion als „Fundament" bloßgelegt werden muß.

Zu diesem Fundament gehört aber ferner, daß das Eigentum, als bäuerliches, ein vom Vater auf den Sohn vererbtes, mit der Hände Arbeit, „im Schweiße des Angesichts" gehegtes und gepflegtes, gegen Wind und Wetter verteidigtes und von dessen Gunst oder Ungunst abhängiges, also nur im Ringen mit übermenschlichen Gewalten erhofftes und erkämpftes Eigenes ist – kein „äußerlich" (nur durch Kauf, Tausch) Angeeignetes –, so daß es also nicht nur zum Recht, sondern auch zu Tradition, Arbeit, Mühsal, kosmischen Gewalten – alles Formen übergeordneter Allgemeinheiten – in Beziehung steht. Erst aus diesen Beziehungen in ihrer Gesamtheit ist der Zugriff des Bauern, das Nehmen des Jungen beim Ohr, verständlich oder erkannt. Der „Gutsbesitzer" etwa, der in einem ganz anderen Verhältnis zu seinem Besitz steht, weniger

abhängig von ihm ist und ihn durch „Mittelspersonen" bearbeiten läßt, würde das Wegnehmen der Äpfel etwa mit einem Lächeln, mit einem Drohen mit dem Finger oder einem warnenden Zuruf beantworten.

„Auf der andern Seite" ist das Verhältnis zu Eigentum und Recht ein ganz anderes. Es wird bestimmt von der momentanen Situation, vom bloßen Anblick und von der bloßen Lust (Eßlust, Besitzlust) zur Aneignung. Wie der Bauer der Repräsentant des *Besitzes,* so ist der Junge der Repräsentant des bloßen („natürlichen") *Bedürfnisses* oder der bloßen („natürlichen") *Begierde.* Wer sich hier gegenübersteht, sind also keineswegs nur Individuen, sondern Exponenten oder Vertreter von „Allgemeinheiten", *Individuen* in einer bestimmten *Rolle,* auf einem bestimmten Standpunkt, mit einem bestimmten Gesichtspunkt, kurz *Personen;* dort die bäuerliche, hier die „jugendliche" Person, der noch im „natürlichen" Bedürfnis oder in der Begierde aufgehende Knabe. Und wie die erstere Person das Tun der letzteren als Eingriff in ihr Eigentum, als jugendlichen Übergriff oder Diebstahl empfindet und beurteilt („erkennt"), so empfindet der letztere, der Knabe, sein Tun von *seiner* Rolle, von *seinem* Stand- und Gesichtspunkt aus, als „gute Gelegenheit" zur Befriedigung seiner Eßlust, daß Tun des Andern aber als rohen Eingriff eines bäuerlichen Geizkragens und groben Patrons in seine „natürliche" Person, als grobe Züchtigung. Man sieht: das Verhältnis, in dem der Eine und der Andere hier stehen, und ineins damit das Tun der Verhältnispartner, wird von jedem von beiden ganz anders „angesehen" und beurteilt, kurz *als* etwas ganz anderes erkannt.

Wo liegt nun die *Wahrheit* dieses Verhältnisses? Sie kann weder auf Seiten des Bauern allein, noch auf Seiten des Knaben allein liegen, noch einfach „in der Mitte" (die es hier gar nicht geben kann). Erkannt, und zwar diskursiv erkannt, ist das Verhältnis, dieses bestimmte Frage-Antwort-Spiel des Daseins mit sich selbst, noch nicht, wenn es nur als Tun und Leiden des Einen und als Leiden und Tun des Andern, sondern nur, wenn es als (Mit-) *Sein*sverhältnis, als Kräftespiel des Daseins mit sich selbst, auf dem Hintergrunde eines Kräftespiels von „allgemeinen Kräften", hier also von „Natur" und „Recht", erkannt ist. Als solches erkannt – wir reden hier also immer erst vom diskursiven Erkennen –, ist es aber nur, wenn es *zugleich* vom Verhältnis selbst aus erkannt ist. Dieses Verhältnis ist hier dasjenige der *Strafe* als dialektischer Einheit von Rechtsverletzung und Rechtsausgleich. Die Wahrheit dieses Verhältnisses beruht weder auf dem ausgleichenden Tun des

Bauern, der Vergeltung, Rache oder Sühne allein, noch auf dem Leiden und der Abwehr des Knaben allein, sondern auf der Wiederherstellung oder Versöhnung des gestörten „Rechtsgleichgewichts" als solchen, wie Hegel es hinsichtlich der rein institutionellen (staatlichen) Bestrafung des Verbrechers so klar aufgezeigt hat. Das okkasionell-institutionelle Seinsverhältnis, das wir als Strafe bezeichnen, ist ein bestimmter Modus des „Kräftespiels des Daseins mit sich selbst", verteilt auf die Rollen des Strafenden und des Bestraften. In Wahrheit erkannt ist dieser Spielmodus, wenn er auf Grund seiner wahren Spielregeln erkannt ist, also in erster Linie von der Beziehung des Verhältnisses selbst zu seinem Allgemeinen (Natur und Recht), sodann vom Verhalten der Verhältnispartner zu dem Verhältnis (zu der Strafe) und erst zuletzt auch zu einander. Was wir als Ärger, Zorn oder Wut des Bauern auf den Knaben, als Erschrecken und Furcht des Knaben vor dem Bauern und Wut auf ihn bezeichnen, was wir den strafenden Eingriff in ihn und den Eindruck der Strafe auf ihn nennen, ist also nur als sinnvoller Ausschnitt aus einem einheitlichen, übergeordneten Sinnganzen zu verstehen und zu erkennen, welches Ganze wiederum einen bestimmten Ausschnitt, eine bestimmte *Situation,* aus dem Sein überhaupt darstellt. Während also *Personen* am Sein nur teilhaben je nach den Situationen, in denen sie (im Sein) stehen, oder, anders ausgedrückt, nur teilhaben am Sein als bestimmter Seinssituation, haben die Liebenden teil am Sein als Ganzem, unter Vorwegnahme oder Überspringen „der Situation", als des Inbegriffs alles situationsmäßigen, so oder so *beschaffenen* Seins überhaupt. Das „Allgemeine", in dem das menschliche Sein als Wir *geeint* ist und als Ich und Du sich gliedert, ist das (unendliche und ewige) Sein überhaupt, das absolute Sein, wenn man will; daher das Erleben („Fühlen", Klopstock) dieses Seins als ein Sehr- oder Ganzsein bezeichnet werden kann. Das Allgemeine hingegen, in dem das Menschsein sich als Einer und der Andere, als Personen also, *besondert* und Personen (= er und er) *vereinigt,* ist das in bestimmte Seins- oder Lebensmächte und Lebensbereiche gegliederte Sein und die aus ihnen erwachsende endliche, beschränkte Seinssituation, kurz das Dasein als jeweilig bestimmtes *Rollenspiel.* Während daher über das Sein der Liebenden, über liebende Begegnung, nur das Sein überhaupt „entscheidet", – Sein als Ewigkeit – entscheidet über das Sein von Personen die bestimmte Situation – Sein als Zeit. –

Werfen wir von hier aus noch einmal einen Blick auf unser Beispiel zurück, so sehen wir, daß mit der Berücksichtigung des

Streites zwischen Eigentum, Tradition, Familie, Arbeit und natürlichem Bedürfnis, Lust oder Begierde die Beziehung unseres Straf-Verhältnisses zu den allgemeinen Lebensmächten und Lebensbereichen noch keineswegs erschöpft ist. Wenn wir sagen, jenes Verhältnis spielt sich ab „auf der Wiese des Bauern", so haben wir hier den welträumlichen Schauplatz der Szene vor uns, die welträumliche Beschränkung der Situation. Von ihr aus ist der Bauer der Eigner oder Besitzer, der Knabe der Fremdling oder Eindringling. Beide aber haben leibhaftigen Teil an dem bestimmten Raum, genannt Wiese, sie befinden sich in diesem Raum, treffen in ihm zusammen und stoßen in ihm aufeinander. In diesem Zusammentreffen, in dieser Welträumlichkeit, ist aber auch schon ihre Weltzeitigung beschlossen, nämlich als Gleichzeitigkeit und als Plötzlichkeit. Beide Weltbestimmungen zusammen, das Wo des Zusammentreffens und das Wann und Wie des Aufeinanderstoßens sind aber nur möglich im mitweltlichen Seinsmodus der Leibhaftigkeit; ja, wie früher bereits erwähnt, ist Leibhaftigkeit (im mitweltlichen Sinne) hier nur ein besonderer Ausdruck für diese Art von „Situation" [16]. Insofern „die Situation" aber immer eine Einheit weltlicher und daseinsmäßiger Bestimmungen bedeutet, muß dies auch von der Leibhaftigkeit gelten. Daseinsmäßig bedeutet Leibhaftigkeit hier *Räumlichung* im Sinne der *Ausgerichtetheit* des Gegenüber und ihrer Modi, der Näherung und Fernung, in unserm Beispiel der „Angriffsbewegung" und der „Fluchtbewegung", des Einholens und des Gefaßtwerdens, Zeitigung aber im Sinne der *Gewärtigung,* in unserm Beispiel des Gewärtigens des Erfolges des strafenden Tuns auf der einen Seite, des Gewärtigens des Entrinnens oder des Eintritts der Bestrafung auf der andern. Diese Gewärtigung „entspringt" wieder auf der einen Seite der „Sorge" um die Bewahrung des „gefährdeten" Eigentums und um die Sühne für den Eingriff in dasselbe, auf der andern der „Sorge" um die Bewahrung der gefährdeten leiblichen Eigensphäre. Das *Rollenspiel* des Daseins mit sich selbst ist also nicht nur ein Spiel in „Raum und Zeit", sondern zugleich, ja in erster Linie, ein Aufeinander-eingespielt-sein von Räumlichungs- und Zeitigungsweisen.

Diese Weisen hängen ihrerseits, wie wir sahen, keineswegs in der Luft, sondern sind aufs Engste verwoben mit den allgemeinen Washeiten oder Bedeutsamkeiten, um die es dem Dasein in seiner Rollen- und Kräfteverteilung geht, in unserem Beispiel mit den allgemei-

[16] In der (mitweltlich bestimmten) Leibhaftigkeit haben wir also ein weiteres Allgemeines, eine weitere allgemeine Washeit vor uns, welche allgemeine Washeit wieder über die Art des Etwas, bei dem genommen wird, entscheidet.

nen Washeiten Recht und Natur, näher bestimmt als *Eigentum* und *„Leben"*. (Wenn es bei dem Auf-den-Leib-rücken in unserm Beispiel auch nicht „ums Leben geht", so gehören doch „Leib und Leben" unlöslich zusammen.) Die Verhältnispartner treten hier einander gegenüber nicht nur als Rechtspersonen (im positiven und negativen Sinne), sondern auch als „Lebewesen" von bestimmtem Lebensalter, bestimmter Lebenskonstitution, bestimmtem „Naturell" oder Temperament. Auch von hier aus bestimmt sich wieder ihr Tun und Lassen, ihr Nehmen und Hinnehmen (Leiden), und die Vollzugsmodi von all dem, die Wucht und Energie des Zugriffs, die Stärke des Schmerzes, ja schon die Art und Heftigkeit der Reaktion auf die Eigentumsverletzung, die Art und Heftigkeit der Abwehr des Zugriffs (Flucht, Kampf, Leiden). Es ist die leibliche *Bestimmtheit* der Person, um die es sich hier überall handelt.

Auch von hier aus ist das Erkennen ein verschiedenes, je nachdem, ob die eine oder die andere Person es vollzieht. Die Wahrheit liegt auch hier wieder nicht in der Mitte, wohl aber in der Beziehung des (Straf-)Verhältnisses zu dem hier in Frage kommenden Allgemeinen, nämlich zum „Lebensverhältnis" als einem bestimmten Ausschnitt aus dem Mitsein von Einem und einem Andern. Dieses „allgemeine" Lebensverhältnis steht hier aber wieder in innerer Beziehung zu einem andern Allgemeinen, einem Rechtsverhältnis, in dem die beiden Verhältnispartner (der Rechtsbrecher und der Rechtsverteidiger und Sühnende) stehen. Und ***über*** dem Verhältnis von bestimmtem Lebens- und bestimmtem Rechtsverhältnis steht dann das Verhältnis von Leben („Natur") und Recht überhaupt. Dieses Verhältnis steht zwar, wie alles Menschliche, keineswegs absolut fest, jedoch hat es seine von der jeweiligen geschichtlichen Situation (der „Kultur-Stufe") bedingten Normen und Grenzen. Im züchtigenden Nehmen-beim-Ohr stehen Leben und Recht „für uns" noch in „normalem" Verhältnis zueinander; würde der Bauer den Knaben aber körperlich verletzen oder gar in Lebensgefahr bringen, so stünde die Strafe, der Eingriff in „Leib und Leben" des Verhältnispartners, „in keinem Verhältnis" zum Recht (zur Rechtsverletzung und deren Sühne) und würde der Bauer seinerseits zum Rechtsbrecher, der Knabe zum Unrechtleidenden. Von den Normen dieser Beziehung aus bestimmt sich sowohl, was wir im alltäglichen Leben als Recht und Unrecht, als auch was wir als bestimmte „Eigenschaften": Leichtsinn, Übermut, Frechheit, Unbesonnenheit, Unvorsichtigkeit, Beschränktheit auf der einen, als Grobheit, Brutalität, Roheit auf der andern Seite bezeichnen, als auch, was wir in der Psychopathologie in ähnlichen Fällen etwa

als Mangel an Hemmungen, Verwahrlosung, moralischen oder intellektuellen Defekt, oder als erleichterten Ablauf der psychomotorischen Funktion (Manie) usw. auf der einen Seite, als Affektreaktion, epileptoide Konstitution und, wenn es nicht bei der Einzelreaktion sein Bewenden hat, etwa als Querulieren oder Querulantentum bezeichnen.

Auch von hier aus lohnt sich wieder ein Rückblick auf die Liebe. Wie allen Trennungen in „persönliche" und vor allem *rechts*persönliche Rollen und aller Rollenhaftigkeit überhaupt, widerspricht sie auch der Trennung von leibhaftiger und nicht leibhaftiger Rolle, ja der Auffassung der Leibhaftigkeit als persönlicher Eigensphäre überhaupt. Das ließ sich ja besonders gut zeigen an der Analyse der *Schamhaftigkeit* der Liebenden durch H e g e l (vgl. oben p. 508).

Während Liebe, wie wir gerade hier sahen, alles Partikulare und Eigene als Trennendes „empfindet" und in ihrer vollkommensten Form, der Liebe der Geschlechter, tatsächlich überwindet, ist das Mitsein von Einem und den Andern also dadurch gekennzeichnet, daß in dem „Mit", dem Verhältnis, das Eigene, das Eigentum jeder Art, seinen Eigenwert behält. Ja wir können wieder sagen, daß das Mitsein von Einem und den Andern diejenige Seinsform ist, in der „der Mensch" die *Erfahrung* der Eigen*welt* gegenüber der Mit*welt* macht, in der er sich in Eigen- und Mitwelt auseinanderlegt oder differenziert, ohne aber auch hier in bloße Individuen auseinanderzufallen. Das „bloße Individuum" ist eine „Abstraktion", ein theoretisch konstruierter, abstrakter Grenzfall, der in der Psychologie keine Stätte hat.

Aber mit der Betonung des unumstößlichen „Übergewichts" des „Verhältnisses" gegenüber dem Individuum ist es, wie wir sahen, nicht getan. Einer und der Andere sind nicht nur deswegen keine bloßen Individuen, weil sie zueinander im Verhältnis stehen, sondern auch deswegen, weil sie, darüber hinaus, auch als Repräsentanten eines Allgemeinen fungieren, welche Funktion, wie gezeigt, wiederum aus dem Verhältnis – als einem auch seinerseits keineswegs isolierten Sein – entspringt.

Wie im Beispiel für das Nehmen-beim-Ohr Eigentum als Besitz und Eigentum als Leib und Leben im Sinne von „allgemeinen" Mächten vor den erkennenden Blick traten, so treten bei unseren früheren Beispielen für das Nehmen bei der Leidenschaft oder der schwachen Stelle etwa Eigentum als *Ehre* und Eigentum als *Leib und Leben* (Butler-Wallenstein) als „allgemeine" Mächte ins Spiel, bei Bismarck-Kaiser Wilhelm hinwiederum Eigentum als politische Idee und politisches Werk und Eigentum als Ehre oder

Würde, bei der Sultanin (in den Dialogues des Morts) und ihren „Opfern" Eigentum als Schlauheit und Schönheit und Eigentum als sinnliche Begierde usw. Handelt es sich beim ersteren Beispiel um ein durch das Hinzutreten eines intriganten Zwischenträgers um so komplizierteres *Intrigenspiel,* um das „Verhältnis der Intrige", aus dem persönlichen Verhältnis hinaufreichend bis in die höchsten Sphären widerstreitender politischer Allgemeinheiten oder Mächte, bei dem letzteren um eine im Gebiet des „Persönlichen" verbleibende Intrige in Gestalt der *Verführung,* so beim Beispiel Bismarck um ein, ebenfalls in die hohe Politik hinaufreichendes, richtiger von ihr fundiertes, Verhältnis der sachlich-persönlichen *Über-Redung* und Überzeugung.

Beim Nehmen-beim-Wort hinwiederum sind es „sittliche" Mächte oder „Wesenheiten", die sich dem erkennenden Blick darbieten, beim Nehmen beim Namen die so überaus vielgestaltigen und variablen historischen „Wesenheiten". Vergessen wir aber nicht, daß auch diese Begriffe nichts Letztes bedeuten und vor allem, daß das mit ihnen Gemeinte wiederum nie und nirgends isoliert in Erscheinung tritt, sondern stets in mannigfaltiger „Beziehung" zum Dasein und in mannigfaltiger Verschlingung mit anderen Mächten. So stehen Person, Stand, Volk, Staat, Politik in unlöslicher Verbindung mit Sittlichkeit, Sitte, Recht, mit Leben, Lebensweise, Lebenskonstitution (Rasse, Körperbau usw.), Klima, Natur, mit Selbsterhaltung und Gattungserhaltung, mit persönlicher, Familien-, lokaler, völkischer, Welt-Geschichte, mit Technik, Wissenschaft, Kunst, Philosophie, Religion. –

Von den *Geeignetheiten* und *Ungeeignetheiten* der Mitwelt als Zuhandenheit dringt das diskursive psychologische Erkennen also vor zu den *Eigenschaften* im Sinne der Vorhandenheit, von ihnen zum *Eigentum* in seinen unübersehbar mannigfachen Formen, vom Eigentum aber wieder zum *Gemeintum,* zu „allgemein herrschenden", alle gemeinsam beherrschenden, *allgemeinen Mächten* oder *Wesenheiten* (Lebens- und Naturmächten, geistigen, staatlichen, politischen Mächten). Sie alle stehen miteinander im Kampf; „der Mensch", ohne den sie ihrerseits nicht wären, stemmt sich gegen sie oder unterliegt ihnen, erkennt und anerkennt sie oder spottet ihrer. Eingeschränkt in ihren Bann, begrenzt durch ihre Macht, bestimmt von ihrem Wesen lebt er sein endliches Dasein dahin. Aber wie, um mit H o m e r zu reden, ein Windstoß dickes Gewölk vertreibt, Helle sich verbreitet über Berge und Täler und der Himmel „endlos sich ausdehnt über die Welt", so öffnet neue Sicht, verbreitet neues Licht der ewige Widerspruch zu allem Streit und aller

Dissonanz des Getrennten, der Geist der Liebe. Nicht in der Negativität der Neutralität, in der Unbeteiligtheit, kann das Heil der vollen, nämlich liebend-diskursiven psychologischen oder Daseinserkenntnis liegen, sondern nur in einer „Positivität", aber einer solchen, deren sich die Liebe *nicht zu schämen* hat; das ist die „Positivität" der triumphierenden Seinssicherheit, des „Glaubens" der liebenden imaginatio. Alle „bestimmten" Positionen, alle bestimmten Stellungnahmen, alle Stand- und Gesichtspunkte, läßt sie, als eigenwillige und eigensinnige, untergehen, um sie wieder auferstehen zu lassen in der liebenden Teilnahme am Sein als Ganzem. Nur so entrinnt die Daseinserkenntnis sowohl der, der reinen Diskursivität als „schlechter" Unendlichkeit immanenten Gefahr des Relativismus und Skeptizismus, als der Gefahr rein gegenständlicher psychologischer Scheinerkenntnis, als auch der Gefahr liebesmystischer Schwärmerei. Doch so weit sind wir noch nicht. Sprachen wir doch nur erst vom rein diskursiven *Anteil* an der Daseinserkenntnis. Wir werden daher unsere Beispiele von Neuem vornehmen müssen, sobald wir im Stande sein werden, sie von der vollen oder eigentlichen Daseinerkenntnis aus zu „erkennen".

b) Daseinserkenntnis und eigenweltliches Nehmen-bei-etwas.

Selbsterkenntnis im Sinne eigentlicher Daseinserkenntnis ist nicht nur schwerer als mitweltliches Erkennen, sondern unmöglich; denn Liebe rein zu mirselbst, liebende Wesenseinbildung meinerselbst, ist, wie wir sahen, „ein Ding der Unmöglichkeit". Nur insofern Ich gerade nicht als Einzelner Mich selbst gerade nicht als Einzelnen, sondern nur insofern ich als *Glied* liebender Gemeinschaft michselbst als *Glied* liebender Gemeinschaft erblicke, vermag ich „Mich" auch zu erkennen. Einsicht in die eigenen „Mängel, Schwächen und Fehler", in das „wahre Verhältnis zwischen unseren Kräften und unserem Wollen", zwischen unseren Handlungen und unseren Idealen, was wir gemeiniglich als Selbsterkenntnis bezeichnen, ist lediglich Kenntnis von der Beschaffenheit der Eigen*welt,* von den „in ihr" vorhandenen oder nicht vorhandenen „Motiven", von den Eigenschaften, Fähigkeiten, Kräften „meines Charakters" und ihrem gegenwärtigen Verhältnis. Nach allem, was wir bereits wissen, deckt sich eine solche Kenntnis keineswegs mit psychologischer oder Daseinserkenntnis. Das γνῶθι σεαυτόν muß vor dem eigenen Dämon als dem ἦθος[1], der *Eigen-Art,* haltmachen, sei es, daß es ihn als

[1] Vgl. Heraklit (frg. 119, Diels): ἦθος ἀνθρώπωι δαίμων: dem Menschen ist seine Eigenart sein Dämon.

Grenze anerkennt (vgl. Jung, Wells), sei es, daß es ihm, wie Sokrates der Gewissensstimme seines δαιμόνιον (vgl. Platon, Phaidros, 242 B C), gläubig vertraut, oder sei es, daß es ihn „naiv" als Grenze übersieht und zur „selbstverständlichen" Richtschnur seines Urteils macht. In allen drei Fällen kommt es nicht bis zur Erkenntnis, sondern nur zum Standpunkt, zum Glauben oder Aberglauben und zur bloßen Meinung oder δόξα. Gewiß „streiten" jene allgemeinen Mächte auch „in der Brust" des Einzelnen, nimmt auch der Einzelne „für" die eine oder andere Macht, wie wir uns ausgedrückt haben, „Partei" oder läßt er sich von der einen oder andern Macht bestimmen („motivieren") oder beherrschen; was hier aber „übersprungen" wird, ist das Verhältnis zur Mitwelt, in dem allein der Kampf mit jenen Mächten wirklich auszufechten ist und daher auch der Kampf um die Erkenntnis meiner selbst; denn alle jene Allgemeinheiten, von denen im letzten Abschnitt die Rede war, haben ihren Grund und Boden ja erst in dem mitweltlichen Umgang und Verkehr, so sehr sie diesen ihrerseits auch wieder beherrschen. Das ist am leichtesten einzusehen für das Recht und jede Rechtsordnung (wie natürlich auch für die Sittlichkeit): Rechtspersonen sind nur *möglich* im pluralen Modus des Menschseins, aber weder im dualen, noch im singularen. Dasselbe gilt von der „sittlichen Person". Die Bedingung der Möglichkeit der Rechtsperson wie der sittlichen Person ist das Mitsein von Einem und dem oder den Andern als *verantwortliches*. In diesem Sein nimmt der Eine den oder die Andern als verantwortliche Personen „beim Wort" und umgekehrt, antwortet der Eine dem oder den Andern mit der Treue oder Untreue gegenüber dem Wort und umgekehrt. Im Halten des Wortes, im gegenseitigen *Haften* für das gegebene und genommene Wort treten der Eine und der Andere in ein sittliches oder in ein *Rechts-Verhältnis* [2], verpflichtet der Eine nicht nur *sich* dem Andern und umgekehrt, sondern verpflichten sich beide auch gegenüber einem Allgemeinen, einer allgemeinen Macht, der Macht der Sittlichkeit oder „des Rechts". Dieser *doppelte* Sachverhalt liegt der gegenseitigen „Anerkennung" als sittliche und als Rechts-Personen zu Grunde. Anerkannt wird hier nicht nur der Andere von Einem (und umgekehrt) *als* sittliche oder Rechts-Person, sondern auch das Sittliche als Sphäre der Sittlichkeit und das Recht als solches, als *Rechtssphäre*. Und erst auf Grund dieser dop-

[2] Wir dürfen in dieser – anthropologischen – Analyse von dem tiefgreifenden sachlichen Unterschied zwischen Legalität und Moralität absehen, da wir auch die Legalität hier in erster Linie von der moralischen Seite, von der moralischen Verhaltensweise „gegenüber dem Recht" betrachten.

pelten Anerkennung vermag Einer *ein* (spezielles) sittliches oder legales *Recht* einer Person an oder auf etwas anzuerkennen. Dieser komplexe Fundierungszusammenhang – der natürlich nicht in einen genetisch-zeitlichen Zusammenhang umgedeutet werden darf – ist seinerseits erst wieder die Bedingung der Möglichkeit des *Erkennens* einer Person oder Handlung als einer *„rechtlichen"* oder *sittlichen,* nämlich als einer sittlich-zuverlässigen, vertrauenswürdigen, ehrbaren Person oder Handlung. Dieses Erkennen ist aber noch kein entdeckendes Feststellen eines Charakters oder einer Charaktereigenschaft, sondern ein *Zur-Rechenschaft-ziehen-für . . .,* ein *Verantwortlich-machen-für . . .* und zwar für die mit- und um*weltlichen Folgen* des Haltens oder Brechens des Worts, mit einem anderen Ausdruck: für die *Wirkung* im und auf den *„Weltlauf"*, zu dem ja in höchstem Maße auch der „Lauf"der mitweltlichen privaten und öffentlichen Stellungnahme, der Achtung, Verachtung usw. gehört. Erst wenn Einer sich aus dem „Weltgetriebe" und seiner eigenen Rolle in ihm *zurückzieht,* sich „in kühler Betrachtung" *besinnt* auf die Rolle des nur noch *Erkennen*-wollenden, wenn er also Distanz nimmt vom „heißen Kampf" des Weltgetriebes und seinem persönlichen Verhaftetsein, *Getriebensein* und *Treiben* in ihm (von aller „immediacy" und allem „entanglement"), vermag er bei so etwas wie Charakter und Charaktereigenschaften „sich zu beruhigen" oder „ruhig zu verweilen", vermag er so etwas wie Charakter oder Charaktereigenschaften „ins Auge zu fassen", festzustellen und in der Aussage urteilend zu fixieren. Aber auch in dieser „theoretischen" oder urteilenden Erkenntnis ist Einer nicht „bloßes Subjekt", nicht außerhalb von Welt oder welt-los, vermag Einer das Weltphänomen nicht zu überspringen, vielmehr bleibt er „auch jetzt noch in der Welt". Das treibende und getriebene Verhaftetsein an Welt, das situationsgebundene Handeln, hat jetzt lediglich umgeschlagen in das „nur noch" verweilende (theoretische) Hinsehen auf das mitweltliche Treiben und Getrieben-werden und dessen mit- und umweltliche „Wirkungen" auf den Weltlauf. In diesem Hinsehen wird die einzelne Situation „entschränkt" in das All möglicher Situationen, werden der Andere oder die Stellung des Anderen in ihrer jeweiligen Situation verallgemeinert in den so und so beschaffenen (natürlichen) *Charakter* oder in die so und so beschaffenen Handlungs- oder *Verhaltensweisen.* Im weiteren Prozeß des diskursiven mitweltlichen Erkennens fällt aber auch diese Schranke, die Beschränkung auf den Charakter dieser Person und auf die einzelne Verhaltensweise weg zugunsten der Sicht auf die Verhaltensweisen und Personen der Gruppe, des Standes, des Geschlechts, des

Volkes, der Rasse und schließlich „des Menschen". Dieser Erkenntnis-Prozeß ist aber durchaus als reversibler zu verstehen; denn von der allgemeinen *Idee* „des Menschen", der Rasse, des Standes usw. fällt zugleich wieder Licht zurück auf das Urteil über den Einzelnen und die einzelne Handlung.

Es muß nun ohne weiteres einleuchten, was der Selbsterkenntnis als diskursiver oder eigen*weltlicher* Erkenntnis gegenüber der mitweltlichen abgeht. Selbst wenn wir den extremen Fall annehmen, daß der erprobte Menschenkenner und geschulte Psychologe sich selbst erkennen will, daß ihm also ein großes mitweltliches Erfahrungsmaterial zur Verfügung steht und die Methoden zu seiner Erforschung geläufig sind, so fehlt ihm, trotz ausgedehnter Vergleichsmöglichkeit und Möglichkeit der „Messung" und Beurteilung der eigenen Person und des eigenen Verhaltens an einer „durchschnittlichen" oder „idealtypischen" *Norm,* die Möglichkeit des eigentlichen Zur-Rechenschaft-ziehens oder Verantwortlichmachens für..., die nur da vorliegt, wo, wie wir gesehen haben, *die Welt* als *Mit*welt aus dem Weltgetriebe heraus zur Rechenschaft zieht, sei es nun „im Namen" der Sittlichkeit, des Rechts oder des Staates. Und erst aus *diesem* Zur-Rechenschaft-gezogen-werden vermag ich mich selbst „objektiv" zu erkennen, nämlich in meiner Eigenart, meinem Dämon, „objektiv" zu *erfahren.* Das und nichts anderes ist der Sinn der berühmten Worte des Antonio gegenüber Tasso:

„Inwendig lernt kein Mensch sein Innerstes erkennen; denn er mißt nach eignem Maß sich bald zu klein und leider oft zu groß. Der Mensch erkennt sich nur im Menschen, nur das Leben lehret jedem, was er sei."

In der bloßen Selbsterkenntnis überspringe ich diese „Lebens"-Erfahrung, die Erfahrung also des Welturteils, werfe ich mich zum alleinigen Richter, Beurteiler und Erkenner meiner auf, vergesse ich also, daß ich als Rechtsperson oder als sittlich freie Person (als sittlicher Charakter) nur beurteilt, erkannt, gerichtet zu werden vermag von der Mitwelt, der Mitwelt aber nicht als der Masse, als den Vielen oder auch als mir besonders nahestehenden Einzelnen, sondern der Mitwelt als den *mit Mir* das Frage-Antwortspiel des Daseins mit sich selbst „spielenden" Mitdaseienden. Nur in *diesem* „Spiel", das auch jeglichen Kampf mitumfaßt, „geht es" um Sittlichkeit und Recht, ums „Rechte" überhaupt, und so auch um die „rechte Erkenntnis"; nur in ihm ist ein solches Allgemeines, wie Sittlichkeit und Recht, und eine „allgemeine" Erkenntnis möglich. Allgemein kann hier aber, nach allem was wir wissen, weder die Allgemeinheit der Öffentlichkeit oder einer Gruppe, noch erst recht die objektive Allgemeingültigkeit bedeuten, sondern nur die Bezo-

genheit des Urteils aus dem mitweltlichen (sittlichen, rechtlichen) *Verhältnis* heraus auf ein diesem Verhältnis übergeordnetes Allgemeines (auf das Recht, die Sitte usw.). Nicht daß Einer „der Objektivität sich selbst gegenüber" *nicht fähig* wäre, behaupten wir hiemit; vielmehr ist der Sinn unserer Analyse der, daß, auch wenn ich mich noch so „objektiv", noch so „unvoreingenommen" oder „rücksichtslos" beurteile, und auch wenn ich das Urteil der Anderen über mich in mein Urteil miteinbeziehe, ich doch nicht zur Gewißheit über mich, zu einer wahren Erkenntnis meiner gelangen kann, ganz unabhängig davon, ob ich mich zu klein oder zu groß „messe". Aber auch dann, wenn ich mein eigenes Urteil über mich mit dem Urteil der Mitwelt, soweit es mir überhaupt bekannt werden kann, vergleiche, das meine an ihrem und das ihre an meinem messe, komme ich doch nie zu einer eigentlichen *Erkenntnis* meiner, sondern nur zu einer partikularen und daher stets vom Zweifel bedrohten und stetem Schwanken ausgesetzten *Meinung* „über mich" oder „von mir" [3]. Das wissen am besten Diejenigen, die sowohl der eigentlichen *Existenz* als der *Liebe* aus dem Wege gehend oder ihrer nicht fähig, über das diskursive Moment am Erkennen ihrerselbst nicht hinauskommen, nämlich die „selbstunsicheren Neurotiker", die in ihrem Selbsturteil ewig Schwankenden und in diesem Schwanken ihr Leben Verzehrenden.

Man könnte einwenden, daß das, was wir über die Bezogenheit des sittlichen und Rechts-Verhältnisses und des aus ihm entsprungenen Urteils auf eine allgemeine Macht – die Sittlichkeit, das Recht, den Staat usw. – ausgesagt haben, innerhalb der genannten Sphären und Institutionen wohl zutreffe, daß es aber z. B. nicht zutreffe inbezug auf eine andere, von uns ebenfalls schon erwähnte Macht, auf die Macht des *Lebens* (Bios). „Das Leben" (im obigen Sinne von „Leib und Leben"), so könnte man einwenden, sei doch eine nur den Einzelnen als Einzelnen „angehende" Macht, aber kein mitweltliches Verhältnis und infolgedessen auch kein eigentliches Allgemeines, wie es nur aus dem Verhältnis zu entspringen vermag. Dieser Einwand kann sich stützen auf Argumente wie das, daß Jeder doch allein „über sein Leben verfügen" könne, jeder doch allein sein Leben zu erkämpfen und zu erleiden habe. Dabei denkt man als an den extremsten Fall in erster Linie an den *Selbstmord* als an die letzte oder äußerste Möglichkeit des Richtens und „Erkennens" des schlechthin Einzelnen über sich selbst als Einzelnen. Der Umstand, daß dieses Argument so ernst als gegen eine Auf-

[3] Man vergesse wieder nicht, daß wir hier durchweg nur von der *diskursiven* Möglichkeit der Selbsterkenntnis sprechen!

fassung wie die unsrige sprechend in Betracht gezogen zu werden pflegt, zeigt aber nur, wie sehr „der moderne Mensch" sich in seinem Urteil von der „vitalen Kategorie" leiten läßt und daß er nicht sieht, daß „das Leben" überhaupt keine selbständige Wesenheit ist, sondern erst vom „Geiste" her eine solche wird. Wir reden hier natürlich nicht von den seit den Anfängen des philosophischen Denkens ins Feld geführten *sittlichen* Argumenten gegen oder für den Selbstmord; sondern von seinem *anthropologisch*-phänomenologischen *Wesen*.

Wie die Selbst*erkenntnis*, schon als diskursiv gewonnene Meinung über mich, immer schon *mehr* ist als *Selbst*erkenntnis, nämlich Erkenntnis Meiner „in" (oder aus) den Andern und der Andern „in" (oder aus) Mir, so ist auch der Selbst*mord* mehr als Mord „meiner selbst". Ganz abgesehen davon, daß man das Selbst im Worte Selbstmord nur im subjektiven, aber nicht im objektiven Sinne verstehen darf, da Einer zwar als Selbst sich morden, aber nicht sein Selbst morden kann – morden kann er nur die vitalen Bedingungen oder Grundlagen „seiner selbst", „seinen Leib" [4] – ganz abgesehen hievon ver-nichtet der Selbstmörder viel mehr als sich selbst, nämlich sich in den Andern und die Andern in sich. Wenn der Satz Schleiermachers (vgl. oben p. 249) schon wahr ist: „durch Sterben tötet jedes liebende Geschöpf", und der andere: „wem der Freunde viele gestorben sind, der stirbt zuletzt den Tod von ihrer Hand", so gilt diese Wahrheit erst recht vom selbst herbeigeführten Sterben, vom Selbstmord. Zwar vernichtet dieses Dein Sterben nicht Mich als Liebenden und nicht meine Liebe, wohl aber tötet es Mich *als* von Dir *Geliebten*. Schon die „Lebens"-Erfahrung zeigt, daß Dein gegen *Dein* Leben geführter Stoß auch *Mich* „mitten ins Herz" trifft. Das heißt aber nicht nur, daß dieser Stoß in die tiefste Tiefe und in die zentralste Mitte meines Wesens trifft, sondern auch, daß die Wunde dieses Stoßes nicht zu vernarben vermag, sondern von dem Pulsschlag meines Herzens offen gehalten wird. Und zwar trifft jener Stoß Mich um so tiefer *ins Herz*, als Du als Geliebte nicht nur aus der Heimat unserer Herzen (unserer Liebe), sondern aus der Heimat des Herzens überhaupt, der Liebe, geschieden bist, sie zu „verraten" gezwungen warst an die Welt der endlichen Sorge, an das Tun als Tat des Vereinzelten. Das ist das größte Leid, das der Liebe wider-

[4] Vgl. schon Maine de Biran: „le suicide est impossible dans le sens propre du mot. La volonté de l'homme peut aller jusqu'à détruire son corps ou à rompre le lien qui tient l'âme unie; mais elle ne peut aller jusqu'à tuer l'âme qui est le *soi:* ainsi le suicide ne s'accomplit pas malgré l'intention." Journal intime (Librairie Plon) II, 259.

fahren kann. Aber auch darin bewährt sich die Wahrheit, daß der Selbstmord mehr ist als *Mord,* daß er, wie jeder Tod, neues Leben erweckt; denn „nicht nur in der Blüt' und Purpurtraub' ist heilige Kraft allein, es nährt das Leben (auch) vom Leide sich". Dies gilt in höchstem Maße vom Leid der Liebe. Während von den Wunden, die vernarben, den endlichen Wunden der Sorge, Leben und Geist sich nicht „nähren", sondern an ihnen sich stählen, erweist Liebe gerade ihre „Trans-Subjektivität" darin, daß die Wunde, die die endliche Sorge ihr schlägt, nicht Narbe wird, sondern unerschöpflicher, „offener" *Lebensquell* [5].

Aber nicht nur von der Heimat des Herzens aus läßt sich der Selbstmord, wie jedes Sterben, als *mehr* denn nur als *Einzeltod* begreifen. Ich erinnere an H e g e l s Begreifen des Todes aus dem Kampf des Anerkennens. Wir können hier nur auf seine Schlußfolgerungen hinweisen: „Der Kampf des Anerkennens geht also auf Leben und Tod; jedes der beiden Selbstbewußtseyn bringt das Leben des Andern in *Gefahr* und begiebt sich selbst darein, – aber nur als *in Gefahr;* denn ebenso ist jedes auf die Erhaltung seines Lebens, als des Daseyns seiner Freiheit gerichtet. Der Tod des Einen, der durch die abstracte, daher rohe Negation der Unmittelbarkeit, den Widerspruch nach einer Seite auflöst, ist so nach der wesentlichen Seite, – dem Daseyn des Anerkennens, welches darin zugleich aufgehoben wird, – ein neuer Widerspruch, und der höhere, als der erste." „Denn, wenn von den beiden um ihre gegenseitige Anerkennung miteinander Kämpfenden auch nur der Eine untergeht, so kommt keine Anerkennung zu Stande, – so existiert der Übriggebliebene ebenso wenig, wie der Todte, als ein Anerkannter. Folglich entsteht durch den Tod der neue und größere Widerspruch, daß Diejenigen, welche durch den Kampf ihre innere Freiheit bewiesen haben, dennoch zu keinem anerkannten Daseyn ihrer Freiheit gelangt sind" [6].

Wir sehen: Wie im Kampfe um die Anerkennung beim Untergang des Einen der Kämpfenden auch der Übriggebliebene – wie

---

[5] C h a r l e s P é g u y, einer der Wenigen, die sich in der „mysteriösen" (nicht mystischen!), aber *wahren* „Tiefe" dieser Daseinsregion auskennen, spricht in einem solchen Fall (im Fall der supplication dans l'Oedipe), und zwar im Geist der *Griechen,* von einem „sentiment" „de vie, d'art et d'œuvre", einem „enfantement supérieur", einer „preuve de plasticité" gegenüber den „doigts statuaires de la fatalité". Vgl. Morceaux choisis. Prose 130–145.

[6] Vgl. S. 432 der Enzyklopädie, in der Jubiläumsausgabe von Glockner „System der Philosophie" benannt (Dritter Teil, Bd. X, S. 283). Für das nähere Verständnis des Ganzen, insbesondere auch des Begriffs der Unmittelbarkeit und Freiheit, sei aber auch auf die vorhergehenden Paragraphen verwiesen, sowie auf das oben (p. 496 f.) über das Anerkennen Gesagte.

der Tote – faktisch nicht mehr *als* ein Anerkannter *„existiert"*, ebenso *„existiert"* auch beim Untergang des Einen des „Liebesverhältnisses" [7] auch der Übriggebliebene faktisch nicht mehr *als* ein Geliebter [8].

Wenden wir uns vom Selbstmord wieder zurück zur Selbsterkenntnis, so sehen wir jetzt erst recht, daß Selbsterkenntnis, die nicht mehr sein will als *Selbst*erkenntnis, dem „Untergang" geweiht ist. (Wir sprechen hier also immer noch von Selbsterkenntnis im diskursiven Sinne.) Denn im Erkennenwollen meiner als eines isolierten Selbst, scheide ich aus dem, allem diskursiv-psychologischen Erkennen zugrundeliegenden Mitsein aus und gehe ich *als* Mitseiender unter. Ich treibe mich jetzt nur noch in meiner Eigenwelt herum, vergessend, daß deren Grenzen zur Mitwelt durchaus offene und fließende sind, besser ausgedrückt, ich schränke in diesem Erkennenwollen den koinós Kosmos, die gemeinsame Welt, willkürlich auf meine Eigenwelt ein, betrachte „die Welt" überhaupt nur noch *als meine*. Ich maße mir jetzt an, mich selbst zu Welt nur noch zu verhalten im Sinne des Verhaltens zum idios Kosmos. Wenn dieses Verhalten nun auch kein „leidenschaftliches" und kein „träumendes" mehr ist, sondern ein ruhig betrachtendes, so verliert es doch den Blick auf die Welt als ganze. Im Ausscheiden aus dem Mitsein als Mit-erkennen existiere sowohl Ich *als* Erkennender, wie Ich *als* zu Erkennender nicht mehr; vielmehr bleibt es bei jenem Mich-um-mich-selbst-drehen, von dem wir früher (vgl. oben p. 435, 441 f.) gesprochen haben. Statt mich zu erkennen, statt zur Selbsterkenntnis, kommt es hier nur zur *Selbstbeobachtung*, zur Feststellung dessen, was jetzt *„in mir vorgeht"*, also des „in mir" Vorhandenen und dessen, was früher „in mir vorging", also des Vorhandengewesenen. Wir wollen uns dabei auf den müßigen Streit nicht einlassen, ob wir bei der Beobachtung als solcher überhaupt ein zeitlich Vorhandenes (Praesentes) oder ein bereits Vergangenes (ein Praeteritum oder gar Perfectum) beobachten, und ob diese Beobachtung das zu Beobachtende intakt läßt oder fälscht und zerstört. Müßig nennen wir diesen Streit, weil diese Entscheidung immer abhängig bleiben wird von den methodologischen Voraussetzungen, von denen aus sie getroffen wird, während es für uns nur darauf ankommt, festzustellen, daß Selbstbeobachtung überhaupt mit einem Sein von der *Seinsart* der Vorhandenheit zu tun

---

[7] In unserer Sprache: beim Untergang des einen Gliedes der liebenden Wirheit, Meiner oder Deiner.

[8] Von diesem *„faktischen"* Nicht mehr wird trotzdem das *Wesen* der Liebe nicht berührt. Vgl. oben p. 172 ff.: Über Liebe und Tod.

hat, ganz gleichgültig, ob dieses Sein als präsentes oder als präsent gewesenes betrachtet wird.

In der Selbstbeobachtung scheide ich nicht nur als Liebender und Geliebter, als Freund und als Anerkennender und Anerkannter aus, sondern scheide ich auch aus aus der Existenz, sowohl im Sinne H e i d e g g e r s als der „Existenzphilosophie". Mit andern Worten: Ich scheide sowohl aus als in der Seinsfülle, der Teilnahme oder dem Überschwang Seiender, als auch als Kämpfender und als Existierender. Was *übrig bleibt* bin Ich als innerhalb all dieser Seinsmodi Etwas von Etwas unterscheidendes, festhaltendes oder fixierendes *Subjekt,* und als in solche Etwase unterschiedenes, in ihnen festgehaltenes oder fixiertes *Objekt.* (In dieser Hinsicht besteht, wie wir gesehen haben [440 ff.] kein Unterschied zwischen eigen- und mitweltlicher „Erfahrung".) Insofern das Unterschiedene und als solches Festgehaltene oder Fixierte *in* Mir als bloßem Subjekt *vorhanden* sein und wieder verschwinden, mit einem Wort *in* Mir *vorgehen* oder, wie W u n d t sagt, sich *ereignen* soll, werde *Ich* – man kann dagegen einwenden, was man will – *verräumlicht* als ein einen bestimmten (Hohl-)Raum erfüllendes, an einer bestimmten Raumstelle befindliches *Ding.* Mit dem *In-sein* fixierter Etwase („Bewußtseinsinhalte") *in* Mir ist der Dingcharakter Meiner als *„eines* Ich" unlösbar verbunden. Und da dieses Ich als isoliertes, selbständiges und selbstmächtiges gedacht ist, empfängt es ineins mit dem Dingcharakter den Charakter der (endlichen) *Substanz.* Damit tritt an Stelle der *Liebe* von *Ich und Du,* der *Bewegung* der *Anerkennung* und der *Selbstverwirklichung* der Existenz, mit einem Wort: an Stelle des lebendigen Miteinander- und Mitseins, der tote, abstrakte *Begriff,* das theoretische „bloße Objekt". Daraus entsteht ein wahrer Berg unlösbarer psychologischer Scheinprobleme, die einer theoretischen Lösung höchstens dann zugänglich werden, wenn man sie, wie es in L e i b n i z ens Monadenlehre der Fall ist, in die *metaphysische* Region erhebt und in ein *metaphysisches* Weltgebäude einbaut. Man denke nur an die Lehre von den „petites perceptions" oder, um ein ungleich banaleres Beispiel zu erwähnen, an den jugendlichen Einfall (Die Analyse der Empfindungen, 8. Aufl. 24[1]) des so verehrungswürdigen E r n s t M a c h von „der Welt" und „meinem Ich" als *einer* zusammenhängenden Masse von „Empfindungen" oder „Erscheinungen"!

Insofern nun, wie die Geschichte der neueren Psychologie lehrt, die von Mir in Mir unterschiedenen und fixierten *vorhandenen* Etwase – nenne man sie nun Empfindungen, „Ideen" oder Bewußt-

seinsinhalte –, *bei* denen *Ich Mich nehme* (ertappe, beobachte[9], wahrnehme), insofern also diese Etwase als das einzig und schlechthin *Gegebene* betrachtet werden, falle nun auch Ich, sowohl als Subjekt als auch als Objekt, aus der wissenschaftlichen Diskussion aus. Von diesem Standpunkt aus hat dann H u m e gegenüber D e s c a r t e s durchaus recht, wenn er behauptet, daß im Gebiete des wirklich („immanent" oder „unmittelbar") Gegebenen *niemals ein Ich anzutreffen sei!* Was Wunder, wenn wir dann sehen, daß „das einzig wirklich Gegebene", z. B. die Empfindungen, wie es bei M a c h und im Positivismus überhaupt der Fall ist, oder die „Triebe", wie es bei F r e u d der Fall ist, zu „das Ich" „aufbauenden" metaphysischen, „mythologischen" (F r e u d) oder psychologischen *Elementen* werden, die psychologische Erkenntnis also umschlägt in naturwissenschaftlich-theoretische *Konstruktion.*

Demgegenüber hat schon L o t z e betont, daß es in unserer Beobachtung keinen Vorgang gäbe, „den man vollständig und genau bezeichnet hätte, wenn man sagte, eine Empfindung sei, oder es werde empfunden; was wir in uns beobachten ist stets nur dies: ich empfinde" (Kleine Schriften III, 427). Aber auch diese Restauration ist ungenügend. Was hier noch fehlt, ist das *Etwas* des Empfindens (und Fühlens, Denkens[10], Wollens), das Worauf des

[9] Wir unterscheiden mit S c h e l e r zwischen Selbstbeobachtung – als einem anthropologischen Modus des Zusichselbstseins – und „innerer Wahrnehmung" als dem *psychologisch*-theoretischen Gegensatz zu äußerer Wahrnehmung.

[10] Das gilt nicht nur für das Denken im empirischen, sondern auch im transzendentalen Sinn. Vgl. H e i d e g g e r (Sein und Zeit 321): „Woran liegt es aber, daß K a n t den echten phänomenalen Ansatz beim ‚Ich denke' ontologisch nicht auswerten kann und zum ‚Subjekt', d. h. zum Substanziale zurückfallen muß? Das Ich ist nicht nur ‚Ich denke', sondern ‚Ich denke etwas'. Allein betont K a n t nicht selbst immer wieder, das Ich bleibe auf seine Vorstellungen bezogen und sei ohne sie nichts? Diese Vorstellungen aber sind für ihn das ‚Empirische', das vom Ich ‚begleitet' wird, die Erscheinungen, denen es ‚anhängt'. K a n t zeigt aber nirgends die Seinsart dieses ‚Anhängens' und ‚Begleitens'. Im Grunde aber wird sie verstanden als ständiges Mitvorhandensein des Ich mit seinen Vorstellungen. K a n t vermied zwar die Abschnürung des Ich vom Denken, ohne jedoch das ‚Ich denke' selbst in seinem vollen Wesensbestande als ‚Ich denke etwas' anzusetzen, und vor allem ohne die ontologische ‚Voraussetzung' für das ‚Ich denke etwas' als Grundbestimmtheit des Selbst zu sehen. Denn auch der Ansatz des ‚Ich denke etwas' ist ontologisch unterbestimmt, weil das ‚Etwas' unbestimmt bleibt. Wird darunter verstanden ein *innerweltliches* Seiendes, dann liegt darin unausgesprochen die Voraussetzung von *Welt;* und gerade dieses Phänomen bestimmt die Seinsverfassung des Ich mit, wenn anders es soll so etwas sein können wie ‚Ich denke etwas'. Das Ichsagen meint das Seiende, das je ich bin als: ‚Ich-bin-in-einer-Welt'. K a n t sah das Phänomen der Welt nicht und war konsequent genug, die ‚Vorstellungen' vom apriorischen Gehalt des ‚Ich denke' fernzuhalten. Aber damit wurde das Ich wieder auf ein *isoliertes* Subjekt, das in ontologisch völlig unbestimmter Weise Vorstellungen begleitet, zurückgedrängt." – Wer diese durchaus schöpferische Kritik H e i d e g g e r s an der (transzendental-idealistischen) K a n t-

(„intentionalen") Gerichtetseins oder das intentionale Objekt, dessen Herausarbeitung wir mit allen ihren Konsequenzen für das Verständnis der *„psychischen Phänomene"* insbesondere Brentano verdanken. In Anlehnung an Brentano hat dann Husserl in minutiösen phänomenologischen Analysen gezeigt, daß und wie mit jedem Wandel auf Seiten des intentionalen „Inhalts" auch ein Wandel des psychischen Phänomens oder intentionalen Aktes „wesensmäßig" einhergeht, während Natorp in seiner Allgemeinen Psychologie die Meinung verfocht, daß aller psychologische Unterschied nur den Akt-„Inhalt" betreffe und an ihm allein aufgezeigt werden könne [11].

Diese Bevorzugung des („unmittelbar wahrgenommenen" oder „gegebenen") (Bewußtseins-)*Inhalts*, der auch Kant [12] und der Neukantianismus (vgl. Natorp) Vorschub geleistet haben, und von der uns erst Brentano und Husserl durch den Aufweis der unlöslichen Einheit von *Inhalt* und *Akt* befreit haben, diese Bevorzugung hatte zur Folge, daß die Psychologie sich nicht nur naiv, sondern mit erkenntnistheoretischer Berechtigung (vgl. oben p. 492, Wundt) auf die Bewußtseinsinhalte als das „unmittelbar Gegebene" [13], als auf ihr wissenschaftliches Fundament, stützen zu dürfen glaubte. Als das „unmittelbar" Gegebene oder Wahrgenommene wurden die Bewußtseinsinhalte der *Gegenstand* der psychologischen Erkenntnis. Damit war zugleich der *Selbstwahrnehmung* und *Selbstbeobachtung* ein ungeheures Übergewicht über die („mittelbare") „Fremdwahrnehmung" vindiziert.

Es ist nun von größtem historischem und sachlichem Interesse, zuzusehen, wie die Psychologie sich mit den Schwierigkeiten abfand, die sich aus der Erhebung der Bewußtseinsinhalte zu ihrem

---

(Descartesschen) Grundposition nicht in ihrem vollem Umfang versteht, wird auch den Sinn unserer Schrift nicht verstehen.

[11] Vgl. zu all dem meine (vergriffene) Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie (1922). – Bei all dem ist aber gemäß p. 538 im Auge zu behalten, daß das Ich-empfinde-etwas oder Ich-denke-etwas nur abkünftige Modi sind des: Ich-*bin*-in-der-Welt!

[12] Vgl. z. B. Kritik der reinen Vernunft A 371, wo Kant erklärt, daß der transzendentale Idealist ein empirischer Realist sei, der den „Erscheinungen" eine Wirklichkeit zuerkennt, „die nicht erschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird".

[13] Wir dürfen hier ganz davon absehen, ob es so etwas wie *unmittelbare* Gegebenheit für die Erkenntnis überhaupt „gibt", oder, wie Rickert es postulierte, die einzelne Erfahrung und Wahrnehmung „als wirklicher Gegenstand oder Material der Erkenntnis erst durch die Anerkennung der Norm oder durch die Kategorie der Gegebenheit (von mir gesperrt) produziert" wird. Vgl. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl. 384.

„Gegenstand" ergaben [14]. Insofern Bewußtseins*inhalt, als Gegenstand psychologischer Erkenntnis,* nur werden und sein kann, was von andern Bewußtseinsinhalten unterschieden und als so Unterschiedenes *bestimmt* oder *determiniert* werden kann, erhebt sich mit Notwendigkeit die Frage nach dem, was *zwischen* den einzelnen Inhalten oder Determinationen „im Bewußtsein" anzutreffen oder anzunehmen sei. Wir übergehen, was alles als solches Zwischen in gegenständlicher psychologischer Erkenntnis *angenommen* worden ist, also die Assoziationen, determinierenden und sonstigen „Tendenzen", Kräfte und Vermögen [15], und beschränken uns auf das, was in solcher Erkenntnis *angetroffen* worden ist. Und hier ist es ein Psychologe, der uns auch heute noch, neben Lotze, Brentano und Dilthey, eine der interessantesten Erscheinungen der Psychologiegeschichte zu sein scheint, gerade weil er so offenkundig und so schwankend *zwischen* der vorbrentanoschen und nachbrentanoschen Psychologie steht, William James [16].

Die Frage nach dem *Zwischen* der Determinationen oder der Positionen überhaupt ist die Frage nach der Negativität und damit nach dem Sinn der *Negation* überhaupt. Immer sind es Negationen, wie Unterbrechung, Lücke, Leere, Stille, Abwesenheit, Ausfall, Dunkel, Nacht usw., mit denen wir jene Zwischen, Vor oder Nach bezeichnen. Daß es sich hier um ein Problem der *Zeitigung* handelt, ist schon früh erkannt worden. Auch Brentano hatte erklärt, daß das einzig „unmittelbar erlebte" Kontinuum der direkt wahrgenommene Zusammenhang der *in einem Momente in uns gerade gegenwärtigen* seelischen Erlebnisse ist. Nur was uns die innere Wahrnehmung als gleichzeitig in einem Moment in uns vorhanden „direkt zeigt", bildet eine „real einheitliche Gruppe von psychischen Phänomenen". Es bleibt für ihn eine „offene Frage", ob das, was über diesen momentan wahrgenommenen Zusammenhang hin-

[14] Ich sehe hier ganz ab von den Schwierigkeiten hinsichtlich der Fremdwahrnehmung und den heute so uninteressant gewordenen konstruktiven Versuchen zu ihrer Überwindung und verweise wieder auf meine Einführung i. d. Probl. d. allg. Psychologie (IV. Kap.).

[15] „Akt" als Gerichtet*sein* auf einen Gegenstand ist schon kein gegenständlicher Begriff mehr.

[16] Daß James Brentanos „Psychologie vom empirischen Standpunkt" (1874) gelesen hat, geht aus seiner Bemerkung in den Principles of Psychology I, 240 (Anm.) hervor: „Cf. Brentano, Psychologie, vol. I. pp. 219–20. Altogether this chapter of Brentano's on the Unity of Consciousness is as good as anything with which I am acquainted." – Aber auch wenn James seine Verpflichtung gegenüber Brentano nicht so gewissenhaft bezeugt hätte, müßte jedem Kenner der Geschichte der Psychologie auffallen, daß die Brentanosche Lehre vom Bewußtseinsstrom seine Lehre vom stream of thought zum mindesten mitbestimmt hat.

ausgeht, ohne weiteres in den Begriff der Einheit des Bewußtseins als eines *realen* Zusammenhangs eingehen kann. Beantwortet man diese Frage mit ja, so wäre „die Einheit des Ich in seinem früheren und späteren Bestande dann keine andere als die eines Flusses, in welchem die eine Woge der anderen Woge folgt und ihre Bewegungen nachbildet [17]. Man sieht, daß Zeitstrom und Bewußtseinsstrom hier sozusagen identisch sind, wenn auch noch keineswegs aufgefaßt im Sinne der Zeitigung, wie es z. B. bei Natorp im Anschluß an Kant der Fall ist, sondern im Sinne gegenständlichen Seins und gegenständlicher Erkenntnis. Für James' Psychologie, auf die wir hier zielen, war dieses Bild des Stromes oder besser Strömens ein außerordentlich wichtiger Fund. Hatte doch keiner vor ihm außer Brentano selbst und etwa dessen Lehrer Lotze so deutlich den Zusammenhang und die *Einheit* des Bewußtseins über alle Einzelinhalte hinweg oder hindurch gesehen, in schroffem Gegensatz vor allem zu Herbart. Nicht nur hat James so großen Wert gelegt auf die Erfassung der seelischen *Rand-* oder Übergangs-Erlebnisse (edges oder fringes), sondern er hat vor allem denjenigen Erlebnissen Aufmerksamkeit geschenkt, durch die oder in denen der Zusammenhang des Bewußtseinsstromes über die scheinbaren Lücken und Unterbrechungen derselben hinaus gewahrt bleibt, mit Lotze und Brentano einsehend, daß „Leerzustände des Bewußtseins" (emptinesses of consciousness) keineswegs verwechselt werden dürfen mit den mannigfachen Arten des Bewußtseins von „Leere" (consciousnesses of emptiness), mit andern Worten daß das, oft sehr intensive, Gefühl einer Abwesenheit etwas „toto coelo" anderes sei als die Abwesenheit eines Gefühls (vgl. Principles I, 251 f.). Aber diese phänomenologische Einsicht und ihre methodische Befolgung in der psychologischen Analyse hat ihn nicht gehindert, den Bewußtseinsstrom durchaus zu vergegenständlichen oder zu verdinglichen, so daß es ein für allemal unbegreiflich werden muß – das gilt für alle rein gegenständlich verfahrende Psychologie – wie in aller Welt das Ding oder der Dingzusammenhang Bewußtseinsstrom je wieder zusammengebracht werden kann mit dem Ding oder Dingzusammenhang Welt („Außenwelt"), geschweige denn, wie das eine Ding von der Realität des anderen sich zu überzeugen vermag [18]. Diese Ver-

[17] Vgl. Psychologie vom empirischen Standpunkt 221 und meine „Einführung" 124–129.

[18] Daraus entstanden ja auch die vielerlei Versuche, die *Realität der Außenwelt* verständlich zu machen oder zu beweisen. Und während bekanntlich kein Geringerer als Kant es noch für einen Skandal der Philosophie erklärt hatte, daß dieser Beweis bislang noch ausstehe, hat sich erst die Ontologie unserer

dinglichung der Zusammengehörigkeit des Ich (der community of self) zeigt sich bei James in all den Ausdrücken, mit denen er die Erlebnisse der Unterbrechung, des Übergangs (= Und-Wenn-Aber-Infolge-„Empfindung") und der Leerheit benennt, sowie in all den Gegenständen, mit denen er sie vergleicht. Gegenüber den wegen der verminderten Schnelligkeit des Bewußtseinsstromes jeweils genau bestimmbaren Bewußtseinsinhalten als den „substantive parts" bezeichnet er die wegen des jeweiligen raschen Fließens desselben auf eine nur unstabile und unvollkommene Art zu beobachtenden Übergangserlebnisse als die „transitive parts" des Bewußtseinsstromes. Die Schuld, warum wir die letzteren nur so mangelhaft in der Selbstbeobachtung zu erfassen vermögen, schiebt er nicht der psychologischen Theorie, sondern, wie nach ihm Bergson, der *Sprache* in die Schuhe. Was ferner die Vergleiche betrifft, so werden die transitive parts das eine Mal mit den Knoten des Bambusrohrs verglichen, das keinen „Bruch" im Rohr, sondern einen Teil desselben darstellt, das andere Mal mit den Phasen des Fliegens eines Vogels im Gegensatz zu seinem Stillsitzen (= substantive parts). Am lehrreichsten aber für die Verdinglichung des Bewußtseinsstromes auch noch bei James ist der Vergleich der genau („stabil") bestimmbaren Erlebnisse mit bestimmten geformten *Wassermengen* oder wasserhaltigen *Gefäßen*, der Vergleich der instablen, schwer bestimmbaren Erlebnisse mit dem *zwischen* jenen hindurchfließenden Wasser [19].

Zeit zu der Einsicht durchgerungen, daß, wie Heidegger sagt, der Skandal darin besteht, *daß solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden:* „Dergleichen Erwartungen, Absichten und Forderungen erwachsen einer ontologisch unzureichenden Ansetzung *dessen, davon* unabhängig und ‚außerhalb' eine ‚Welt' als vorhandene bewiesen werden soll. Nicht die Beweise sind unzureichend, sondern die Seinsart des beweisenden und beweisheischenden Seienden ist *unterbestimmt*. Daher kann der Schein entstehen, es sei mit dem Nachweis des notwendigen Zusammenvorhandenseins zweier Vorhandener über das Dasein als In-der-Welt-sein etwas erwiesen oder auch nur beweisbar. Das recht verstandene Dasein widersetzt sich solchen Beweisen, weil es in seinem Sein je schon *ist*, was nachkommende Beweise ihm zuerst anzudemonstrieren für notwendig halten." (Sein und Zeit 205.)

[19] Vgl. Princ. I, 255. Wir wollen diesen Vergleich wegen seiner historischen Bedeutung in deutscher Übersetzung wiedergeben: „Die traditionelle Psychologie redet wie jemand, der sagte, ein Fluß bestünde aus nichts als solchen Wassermengen, welche der Form von Eimern, Löffeln, Maßkrügen, Fässern und anderen Gefäßen entsprechen. Selbst wenn alle Eimer und Gefäße tatsächlich im Flusse stünden, so würde trotzdem das freie Wasser weiter zwischen ihnen hindurchfließen. Gerade dieses freie Wasser des Bewußtseins ist es, welches die Psychologen so entschieden übersehen. Jede allseitig bestimmte Vorstellung im Geiste ist eingetaucht in und gefärbt von diesem frei um sie herumfließenden Wasser. Zu ihm gehört das Empfinden ihrer näheren und ferneren Beziehungen, das verklingende Echo ihres Woher, das dämmernde Empfinden ihres Wohin. Die Bedeutung, der Wert der Vorstellung liegt ganz in diesem halbdunklen

Einen *großen* Schritt über James' Einteilung in die substantive und transitive parts des Bewußtseinsstromes hinaus hat dann bekanntlich Bergson in seinem Essai sur les données immédiates de la conscience vom Jahre 1889 gemacht. Insofern aber auch er le moi intime [20] noch keineswegs als die völlig ungeschiedene Fülle der Determinationen erkennt, sondern von confusion und pénétration der einzelnen Inhalte spricht, können wir auch bei ihm keineswegs stehenbleiben, ganz abgesehen davon, daß wir weder seiner Lehre vom temps-espace, noch von der eigentlichen Zeitigung als reiner durée [21] ohne Vorbehalt folgen können, einen so eminenten Fortschritt beide Lehren für seine Zeit auch bedeuteten und einen so eminenten Einfluß sie auf die Folgezeit auch ausgeübt haben.

Das eigentliche Problem und damit der Fortschritt der Psychologie ist nun aber keineswegs darin zu erblicken, daß die Selbstbeobachtung oder introspection sich immer mehr von den sprachlich bereits benannten Erlebnissen auf die noch unbenannten, von den stabileren immer mehr auf die flüchtigeren usw. besinnen und schulen muß, noch darin, daß sie ihren Blick schärfen soll für den „Zustand" der confusion und pénétration, in dem die seelischen Erlebnisse sich befinden; denn damit sind wir immer noch in ge-

---

‚Hof', der sie umgibt und begleitet – oder besser, der mit ihr in eins verschmolzen und Bein von ihrem Bein und Fleisch von ihrem Fleisch geworden ist; so beläßt er (der Hof) sie zwar als Vorstellung von dem gleichen *Ding*, um das es sich vorher handelte, macht aber aus ihr eine Vorstellung von demselben Ding als einem neuen und frisch verstandenen."

[20] Die Unterscheidung zwischen einem moi oder homme intime, intérieur, profond und einem moi oder homme extérieur, profond, finden wir bereits bei Maine de Biran (und zwar noch radikaler durchgeführt als bei Bergson): „J'ai mon *petit monde intérieur*, en arrière de toutes les impressions, de toutes les idées de surface. Chacun a le sien, mais on vit habituellement dans le second et on ne cherche pas assez à se réfugier dans l'autre; c'est pourtant toujours là qu'on trouve un asile sûr contre les maux et les troubles du dehors." Journal intime (Libr. Plon) I, 186. – Vgl. ferner: „La distinction de l'homme intérieur et de l'homme extérieur est *capitale:* ce sera le fondement de toutes mes recherches ultérieures." „Qu'il y a, dis-je, en arrière de cet homme extérieur, tel que le considère et en discourt la philosophie logique, morale et physiologique, *un homme intérieur*, qui est un sujet à part, accessible à sa propre aperception ou intuition, qui porte en lui sa lumière propre, laquelle s'obscurcit, loin de s'aviver, par les rayons venus du dehors." „*L'homme intérieur* est ineffable dans son essence." (ebd. II, 192 f.) – „Comment d'ailleurs ne pas être sans cesse ramené au *grand mystère de sa propre existence* par l'étonnement même qu'il cause à tout être pensant!" (ebd. II, 309.) „Il faut se placer dans le point de vue intime de la conscience, et, ayant présenté cette unité, qui juge de tous les phénomènes en restant invariable, on aperçoit ce *moi:* on ne demande plus ce qu'il est." (ebd. II, 75.)

[21] Vgl. hiezu auch die eindrückliche Kritik von Simon Frank in La Connaissance et l'Etre, wo er den „einseitigen" Charakter der Bergsonschen durée und die unausweichliche Notwendigkeit ihrer Beziehung auf ein *konstantes*, überzeitliches Moment aufweist (259–266).

fährlicher Nähe des Bereichs der Determination oder gegenständlichen Bestimmung, aber noch keineswegs im Bereich der *prinzipiellen* Negation der Determination, also der ungegenständlichen Erkenntnis. Erst wenn die psychologische Erkenntnis den Mut aufbringt – nicht auf „gegenständliche" Erkenntnis überhaupt zu verzichten; denn dann würde sie Philosophie, sondern – in der gegenständlich-diskursiven Erkenntnis, der überschwingend-entziehenden Transzendenz überhaupt, nur den *einen* (wenn auch „aufhebenden") Pol ihres Wesens, den andern aber im *reinen* Überschwung zu erblicken und zu ergreifen, erst dann wird die Psychologie ihr *eigentliches* Problem erfaßt haben und ihrer *vollen* Aufgabe genügen können. Damit nämlich wandelt sich das Nichts der Determination, le néant de détermination, wie René Le Senne sagt, aus der Negation der Determination, der Leere oder Abwesenheit überhaupt, in die *Seinsfülle,* in die aller Einzeldetermination spottende, sie aber alle in sich bergende, Fülle der („guten") Unendlichkeit [22].

Hat die Psychologie einmal den Mut zu dem erwähnten Schritt über die Grenze zwischen détermination und indétermination aufgebracht, so ändert sich auch das Wesen der „Selbsterkenntnis" vollkommen. Aus einer bloß unterscheidenden und feststellenden Art des Erkennens oder besser Kennens im Sinne des „Verhaltens zur eigenen *Welt*" wandelt sich Selbsterkenntnis zwar nicht in liebende Begegnung – denn diese ist nur mit Dir möglich –, wohl aber in ein *Sein zum Grunde,* in ein *existenzielles* Sein. Damit gelangt sie über „das Gegebene" hinaus in das es erst ermöglichende und umhüllende *Ungegebene* oder Indeterminierte, und wenn auch nicht zur eigentlichen Seinsfülle als der Fülle des Herzens, so doch zum Sein im Sinne der Zeitigung und Geschichtlichung der Existenz. So erweist sich die *recht verstandene* „Selbstbeobachtung" als „Zwischending", besser als Seinsweise „zwischen" Determination und Sein zum Grunde, noch besser, als eine beide Extreme überwindende, weil sie beide in sich bewahrende, erkennend-erlebende Seinsweise, als *wissendes Selbsterleben oder erlebendes Selbstwissen* [23].

---

[22] Bei René Le Senne, der sich nicht auf die Anthropologie beschränkt, lautet der Terminus für das positive Nichts (le néant positif): la valeur, welcher Ausdruck aber keineswegs mit Wert oder Wertbewußtsein wiedergegeben werden darf, sondern etwa mit religiöser Erfüllung oder religiöser Fülle der Existenz, aber im weitesten Sinne des Wortes religiös.

[23] Vgl. zu diesen Ausdrücken insbesondere Simon Franks (unten p. 569) erwähnte Logosaufsätze, insbesondere auch hinsichtlich des „Verhältnisses" zwischen Gegebenheit und Ungegebenheit und der *positiven* Grundbedeutung der letzteren für die Erkenntnis. – Zur Kritik der üblichen Auffassung der

c) Daseinserkenntnis und Existenz.

Noch sind wir nicht bei der Überwindung des Widerspruchs von Sorge und Liebe in der Daseinserkenntnis angelangt. Was uns vorerst noch beschäftigen muß, ist die Überwindung des Widerspruchs von diskursivem und existenziellem Erkennen. Wir verbleiben also immer noch *innerhalb* der Sorgestruktur des menschlichen Daseins. Der letztere Widerspruch und seine Überwindung betrifft natürlich nicht nur die Selbsterkenntnis, sondern auch die Erkenntnis der Mitwelt. Auch das Erkennen der Mitwelt kann einen „existenziellen" Zug aufweisen, nämlich dann, wenn es im Sinne der eigentlichen *Entschlossenheit* zur mitweltlichen „Situation", also im Sinne der Fürsorge erfolgt. Insofern die existenzielle „Erkenntnis" der Mitwelt aber dem Sein zum Grunde als meinem „nachgeordnet" ist, beginnen wir mit der Überwindung des Widerspruchs von Selbstbeobachtung im diskursiven Sinne und existenziellem Selbsterkennen. Das Entscheidende hierüber haben wir bereits im dritten Kapitel des ersten Teils vorweggenommen. Wir können die Überwindung dieses Widerspruchs jetzt so ausdrücken, daß wir sagen, in ihm sei *Selbstkenntnis und Selbstwandlung eins.* Nicht als ob der Selbstbeobachtung die Selbstwandlung „nachfolgte", das wäre eine irrige Interpretation unserer Meinung. Vielmehr *bedeutet* eigentliche Selbst*erkenntnis,* als „Aufhebung" jenes Widerspruchs, *Wissen und Wandlung ineins,* ohne daß das erstere dem letzteren „voranginge". (Eher noch wäre empirisch das Umgekehrte der Fall!) Keiner hat diese Einheit von Wissen und Wandlung tiefer durchdacht als Kierkegaard in seiner Lehre von der „Entwicklung der Subjektivität": „Gerade darin liegt ja die Entwicklung der Subjektivi-

---

introspection vgl. die temperamentvollen Ausführungen von René Le Senne in Obstacle et Valeur (198): „Ce mot est beaucoup plus apte à discréditer le sentiment de l'existence qu'à le favoriser. Il trahit l'habitude, de savants et de professeurs, qui ne peuvent rien appréhender sans le penser et en parler, et sans oublier la différence entre ce qui a été éprouvé, et l'expression qu'ils s'en font et en donnent. Si l'on appelle la découverte, créatrice de l'intimité, introspection, il devient trop facile, puisque l'introspection s'achève dans la discrimination et la position de déterminations, d'appliquer à ces déterminations les catégories pour les relier; et dès lors, on les fait tomber dans la matière. La dialectique, qui consiste à exténuer l'existence pour la réduire à l'éternelle absence d'un lieu, triomphera une fois de plus. On l'avilira rétrospectivement en l'appelant brouillard, nuée et confusion. Du point de vue de la science, celui qui la contemple paraîtra être dupe d'une illusion; du point de vue de la morale, celui qui se solidarise avec elle sera considéré comme un malade, qui s'obstine à être bergsonien, quand il faudrait être positiviste et durkheimien. Le technicien sera fait le type de l'homme normal, celui qui enferme les autres dans les asiles; et l'excommunication s'appellera hospitalisation."

tät, daß der Mensch in seinem Nachdenken über seine eigene Existenz sich selbst handelnd durcharbeitet, daß er also denkend vollzieht was er denkt, z. B. nicht bloß einen Augenblick denkt: „Jetzt mußt du jeden Augenblick aufpassen", sondern jeden Augenblick „aufpaßt" [1]. Den „Höhepunkt" aber der Subjektivität als der „Innerlichkeit eines existierenden Subjekts" nennt Kierkegaard *Leidenschaft.* „Nur momentweise kann das einzelne Individuum existierend in einer Einheit von Unendlichkeit und Endlichkeit sein, die jenseits des Existierens ist. Dieser Moment ist der Augenblick der Leidenschaft." „In der Leidenschaft ist das existierende Subjekt unendlich gemacht in der Ewigkeit der Phantasie, und doch zugleich am allerbestimmtesten es selbst" (Edb. 254). Man sieht hier deutlich, inwieweit wirselbst uns in Übereinstimmung mit Kierkegaard befinden, nämlich hinsichtlich der wesenhaften Einheit von (dieser) *Leidenschaft, Einbildungskraft (imaginatio)* und *Ewigkeit,* und wie weit *nicht,* nämlich hinsichtlich der Versenkung dieser Einheit in die *Existenz.* Wir selbst vermögen, um den Hegelschen Terminus zu gebrauchen, jene Einheit nur „realisiert" zu sehen in der *liebenden Begegnung* als der Einheit von Ich-Selbst und Du-Selbst. „Alles wesentliche Erkennen", fährt Kierkegaard fort, „betrifft die Existenz; oder: nur das Erkennen das sich wesentlich zur Existenz verhält ist wesentliches Erkennen. Das Erkennen das nicht in der nach innen sich wendenden Reflexion der Innerlichkeit die Existenz betrifft, ist wesentlich zufälliges Erkennen, sein Grad und Umfang wesentlich gleichgültig" (ebd.). „Nur das ethische und das ethisch-religiöse Erkennen ist daher wesentliches Erkennen.

[1] Vgl. Philosophische Brocken I. Teil W. Bd. VI, 231. – Wichtig für die *Fremd*beurteilung im Einzelfalle ist die Fortsetzung dieses Passus': „Hier wird nun alles immer subjektiver / wie sich von selbst versteht, wenn man doch darauf ausgeht, die Subjektivität zu entwickeln. Insofern scheint man der Lüge und dem Betrug ausgeliefert zu sein: ein Mensch braucht ja bloß zu sagen: das habe ich gedacht (gefühlt, geglaubt usf.), so ist uns jeder Widerspruch abgeschnitten. Nun gut; und was dann? Wenn er's dann doch nicht gedacht hätte? Ja, was geht das mich an? Das ist am schlimmsten für ihn selbst. Doch kann man auch auf eine ziemlich einfache Weise zu wissen bekommen, ob er lügt. Man lasse ihn bloß reden: ist er ein Betrüger, so widerspricht er sich selbst; und gerade dann am meisten, wenn er am allerfeierlichsten versichert. Nicht daß er etwa offen oder versteckt verneinen müßte, was er behauptet hat; der verräterische Widerspruch liegt vielmehr darin, daß er so nicht reden könnte, wenn er wüßte, was er sagt. Darin also, daß er nicht sowohl redet als vielmehr deklamiert. Wenn er zugleich schwitzt und auf den Tisch schlägt, beweist das gar nicht, daß er nicht bloß deklamiert, sondern beweist entweder bloß, daß er sehr dumm ist, oder / er ist zugleich im geheimen dessen bewußt, daß er, was er sagt, nur hersagt. Nur ein sehr dummer Mensch kann und will sich in eine Gemütsbewegung hineinreden; und man muß dumm genug sein, andre für sehr dumm zu halten, wenn man seinen Mangel an Innerlichkeit damit verbergen will, daß man auf den Tisch schlägt."

Aber alles ethische und alles ethisch-religiöse Erkennen verhält sich wesentlich dazu, daß der Erkennende existiert" (ebd. 255). Hier stünden wir vor einer besonders schwerwiegenden Entscheidung, hätten wir uns nicht schon längst entschieden! Wie man sieht, handelt es sich um die Entscheidung, ob die Daseinserkenntnis so weit gefaßt werden darf, daß sie dieses ethische und ethisch-religiöse Erkennen mitumfaßt oder nicht. Wenn auch vieles anzuführen wäre, was diese Frage im positiven Sinne zu entscheiden uns verhülfe – da eine Daseinserkenntnis, die dem ethisch-religiösen Erkennen fremd *gegenüber* stünde, sich eben nicht als Daseinserkenntnis, sondern als rein gegenständlich-diskursives Erkennen erweisen müßte –, sind *wir* dieser Entscheidung deswegen überhoben, weil wir in der Innerlichkeit der Existenz nichts Letztes sehen, sie vielmehr „aufgehoben" sehen in der Wirheit *liebender Begegnung*. Diese Wirheit aber ist, wie wiederholt betont, kein ethisches und kein religiöses Phänomen, so sehr sie beide auch *in sich birgt*, sondern ein *fundamental-anthropologisches*. Das Problem hat sich *für uns* daher zugespitzt zu der Frage, aus welchen anthropologischen Grundformen das psychologische Erkennen herauswächst, mit andern Worten, auf welche Grundformen sie sich zu stützen vermag, um wirkliche Daseinserkenntnis zu sein, eine Frage, auf deren Beantwortung ja unsere ganze Schrift zielt. Auch wir halten daran fest, „was es bedeutet, ein Mensch zu sein", wie K i e r k e g a a r d betont (a. a. O. 255). Wir fanden in dieser „Bedeutung" aber die Liebe der Existenz nicht nach-, sondern vorgeordnet.

Nun betrifft der existenzielle Anteil an der Daseinserkenntnis nicht *nur* die Selbsterkenntnis, sondern jede und insofern auch die Erkenntnis der Mitwelt. Existenzielles Erkennen ist ja nicht gekennzeichnet durch sein Worauf, sondern durch sein Wie, nämlich seine *Wesentlichkeit* oder *Nichtzufälligkeit*, um mit K i e r k e g a a r d zu sprechen, durch seinen (Ver-)Wandlungscharakter, um in unserer eigenen Sprache zu verbleiben, durch seine Herkunft aus der *eigentlichen* Erschlossenheit und Entschlossenheit, um mit H e i d e g g e r zu sprechen. Hieran knüpfen wir jetzt an.

Dasein kann sich als verstehendes aus der „Welt" und den Andern her verstehen *oder* aus seinem eigensten Seinkönnen[2]. Die letztere Möglichkeit besagt, daß Dasein sich ihm selbst im eigensten und als eigenstes Seinkönnen *erschließt*. Diese *eigentliche* Erschlossenheit zeigt das Phänomen der *Wahrheit* im Modus der

[2] Zu „Welt" müßten *wir* auch rechnen die *Eigenwelt*, den idios Kosmos, einen „Weltstil", den H e i d e g g e r natürlich auch kennt, aber nicht durchforscht!

Eigentlichkeit. Infolgedessen verstehen wir ohne weiteres, wenn Heidegger erklärt: „Die ursprünglichste und zwar eigentlichste Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die *Wahrheit der Existenz* (Sein und Zeit, 221). Zur Erschlossenheit des Daseins gehört, wie wir wissen, die *Entdecktheit*[3] des innerweltlich Seienden. Auf Grund der *Verfallenheit* des Daseins an Welt muß die Entdecktheit oder Wahrheit dem Seienden aber „immer erst abgerungen werden"[4]. Nicht die *Aussage* oder „das *Urteil*" ist der primäre oder ursprüngliche „Ort" der Wahrheit[5], vielmehr ist zunächst einmal die *Aussage* und ihre Struktur, „das apophantische Als", in der *Auslegung* und deren Struktur, dem „hermeneutischen Als", fundiert und letztere wieder, wie wir ebenfalls schon hörten (vgl. oben p. 101 f.), in der *Erschlossenheit* des Daseins, im *„Verstehen"* oder verstehenden *Entwurf*.

Wahrheit der Existenz darf nun aber keineswegs verwechselt werden mit „subjektiver" Wahrheit im üblichen, nicht-Kierkegaardschen Wortsinne! „Denn das Entdecken entzieht seinem eigensten Sinne nach das Aussagen dem ‚subjektiven' Belieben und bringt das entdeckende Dasein vor das Seiende selbst. Und nur *weil* ‚Wahrheit' als Entdecken eine *Seinsart des Daseins ist,* kann sie *dessen* Belieben entzogen werden. Auch die ‚Allgemeingültigkeit' der Wahrheit ist lediglich darin verwurzelt, daß das Dasein Seiendes an ihm selbst entdecken und freigeben kann" (Sein und Zeit, 227). Daß wir aber überhaupt *voraussetzen müssen,* daß es Wahrheit gibt, rührt daher, daß „wir", seiend in der Seinsart des Daseins, „in der Wahrheit" *sind*. „Wahrheit" voraussetzen heißt, sie verstehen *als etwas, worumwillen* das Dasein ist. Dem Dasein *geht es um* sein In-der-Welt-sein-können, d. h. u. a. „um das umsichtig entdeckende Besorgen des innerweltlich Seienden. In der Seinsverfassung des Daseins als Sorge, im Sichvorwegsein, liegt das ursprünglichste ‚Voraussetzen'. *Weil zum Sein des Daseins dieses Sichvoraussetzen gehört, müssen ‚wir' auch ‚uns', als durch Erschlossenheit bestimmt, voraussetzen.* Dieses im Sein des Daseins liegende ‚Voraussetzen' verhält sich nicht zu nichtdaseinsmäßigem Seienden, das es überdies noch gibt, sondern einzig zu ihm selbst.

---

[3] *Entdecktheit* bedeutet nicht nur „originäre" Erfahrung, wird sie doch weithin nicht durch eigenes Entdecken, sondern durch „Hörensagen" des Gesagten zugeeignet. Aber auch in diesem Zueignen bleibt das Dasein in einem *Sein zu Seiendem!*

[4] Heidegger weist hier (Sein und Zeit 222) auf den *privativen* Ausdruck der ἀ-λήθεια (= Unverborgenheit) der Griechen.

[5] Auch bei Aristoteles nicht. Vgl. zum „Ort" der Wahrheit und zur *Realität* § 43 und den ganzen § 44 von Sein und Zeit.

... Die Wahrheitsvoraussetzung müssen wir ‚machen', weil sie mit dem Sein des ‚wir' schon ‚gemacht' *ist*" (ebd. 228).

Diese Ausführungen sind für uns deswegen so wichtig, weil sie zeigen, daß der Ansatz eines „idealen Subjekts", eines „reinen" Ich oder „Bewußtseins überhaupt", wie wir ihn am deutlichsten vielleicht in Natorps Allgemeiner Psychologie finden, das Apriori der „wirklichen" Subjektivität, des „tatsächlichen" Subjekts, nämlich des Daseins, überspringt, ja überhaupt nicht sieht. Gehört doch zum Apriori des faktischen Subjekts, „daß es gleich ursprünglich in der Wahrheit und Unwahrheit ist" [6].

Wenn es Sein nur „gibt", sofern Wahrheit – im obigen Sinne der Wahrheitsvoraussetzung – ist, so ist damit das Sein des Daseins zugleich abgegrenzt gegen Seinsmodi, die nicht daseinsmäßiges Seiendes charakterisieren, wie Zuhandenheit, Vorhandenheit, Realität. Daraus lernen wir wieder, daß wir den *Ansatz* der Daseinserkenntnis nicht nehmen dürfen bei dem oder den zuhandenen und vorhandenen „realen" Andern, aber ebensowenig bei dem zuhandenen oder vorhandenen „realen Ich", also überhaupt nicht beim Nehmen-bei-etwas oder der Diskursivität und Personalität, sondern daß wir diesen Ansatz nur nehmen können in der *Transzendenz*, diesen Ausdruck aber wiederum *nicht* im *idealistischen* Sinne gemeint, sondern im *ontologischen*. Da wir nun aber zweierlei Arten der Transzendenz kennen gelernt haben, das In-der-Welt-sein (Sorge) und das Über-die-Welt-hinaus-sein (Liebe), bleibt die Frage noch offen, inwieweit die Wahrheit der Daseinserkenntnis *nur* in dem ersteren, inwieweit *auch* in dem letzteren gründet. Doch bleiben wir noch bei der Wahrheit der Existenz, des *„eigentlichen"* Seinkönnens in der Wahrheit oder der „eigentlichen" Erschlossenheit des Daseins.

Wie der Leser sich erinnern wird, wird die eigentliche Erschlossenheit „bezeugt" im *Gewissen*-haben-wollen als dem „verschwiegenen, angstbereiten Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein". Diese „ausgezeichnete" eigentliche Erschlossenheit bezeichnet Heidegger bekanntlich als *Ent*schlossenheit. Mit dieser Entschlossenheit ist die ursprünglichste *Wahrheit* des Daseins insofern getroffen, als sie „gleichursprünglich das je ganze In-der-Welt-sein, d. h. die Welt, das In-Sein und das Selbst, das als ‚ich bin' dieses

[6] Ebd. 229. – Das ideale Subjekt erweist sich so als ein „phantastisch-idealisiertes Subjekt". „Die Behauptung ‚ewiger Wahrheiten' ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten ‚Idealität' des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt gehören zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik" (229 f.).

Seiende ist", erschließt. Diese eigentliche *Ent*schlossenheit, als ein *ausgezeichneter* Modus der *Erschlossenheit, modifiziert* einmal das Worumwillen des Daseins, worauf bekanntlich alles Entdecken der Bewandtnisganzheit zurückgeht[7]; ineins damit und zwar „gleichursprünglich" modifiziert sie aber auch die Entdecktheit der Welt und die Erschlossenheit des Mitdaseins der Andern. „Die zuhandene ‚Welt' wird nicht ‚inhaltlich' eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhandenen und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus bestimmt" (ebd. 297 f.). Wie man sich erinnert, handelt es sich hier (vgl. p. 67 f. und p. 239) um das *fürsorgende* Mitsein mit den Andern, in dem das (entschlossene) Dasein „zum ‚Gewissen' des Andern werden kann". Desgleichen erinnert man sich, daß die Entschlossenheit, als das „Sich-aufrufen-lassen aus der Verlorenheit des Man", also als Gewissen-haben-wollen, das Sein des Da in die Existenz seiner *Situation* bringt oder *in die Situation vorruft* (vgl. oben p. 49 f. und p. 53). Damit sind wir wieder beim ontologischen Sinn des „eigentlichen Ganzseinkönnens" des Daseins, des Seins zur „unüberholbaren" Möglichkeit des Todes, angelangt; denn erst dann, „wenn die Entschlossenheit vorlaufend die Möglichkeit des Todes in ihr Seinkönnen *eingeholt* hat, kann die eigentliche Existenz des Daseins durch nichts mehr *überholt* werden" (a. a. O. 307).

Mit dem letzten Satz sind wir wieder vor die Tatsache gestellt, daß eigentliche Entschlossenheit, als die ursprüngliche *Wahrheit* der Existenz, und *eigentliches* „Denken an den Tod", als das existenziell sich durchsichtig gewordene Gewissen-haben-wollen, daß also Existenz (eigentliche Entschlossenheit), Tod, Gewissen und Wahrheit in einem ontologischen Wesenszusammenhang stehen. Insofern ist für das existenzielle Erkennen – als für einen Modus des existenziellen Handelns überhaupt – nicht der jeweilige Entschluß und die jeweilige Situation als solche „maßgebend", sondern der „Blick" auf das Dasein als *Ganzes* und auf seine *ständige* Gewißheit. Zur Gewißheit gehört ein der Wahrheit je entsprechendes *Für-wahr-halten* und eine ausdrückliche *Zueignung* des Entdeckten, ein Gewiß-*sein*, ein Sich-halten in dem, was die *Ent*schlossenheit entdeckt. Dieses Sich-halten (in dem durch den Entschluß Erschlossenen) bedeutet aber gerade nicht ein Sich-*versteifen* auf die *Si-*

[7] So sind z. B. „das Umwillen des Unterkommens, des Unterhalts, des Fortkommens ... nächste und ständige Möglichkeiten des Daseins, auf die sich dieses Seiende, dem es um sein Sein geht, je schon entworfen hat" (a. a. O. 297).

tuation, sondern ein Sich-offen-halten für die jeweilige faktische Möglichkeit, also auch, ja gerade für die Zurücknahme des Entschlusses. Diese Möglichkeit der Zurücknahme, weit davon entfernt, ein Zurückfallen in die Untentschlossenheit zu bedeuten, bedeutet ganz im Gegenteil die *eigentliche Entschlossenheit zur Wiederholung ihrer selbst.* „Das zur Entschlossenheit gehörende Fürwahr-halten tendiert seinem Sinne nach darauf, sich *ständig,* d. h. für das *ganze* Sein-können des Daseins freizuhalten. Diese ständige Gewißheit wird der Entschlossenheit nur so gewährleistet, daß sie sich zu der Möglichkeit verhält, deren sie schlechthin gewiß *sein* kann. In seinem Tode muß sich das Dasein schlechthin ‚zurücknehmen'. Dessen ständig gewiß, d. h. *vorlaufend,* gewinnt die Entschlossenheit ihre eigentliche und ganze Gewißheit" (a. a. O. 308).

III. Daseinserkenntnis als Überwindung des Widerspruchs von Liebe und Sorge.

Gerade hier sehen wir wieder, und zwar noch deutlicher als früher, daß und wie Liebe, wenn auch keineswegs aus der Existenz entspringend – denn niemals läßt sich Liebe aus Existenz verstehen oder gar „ableiten" –, so doch ihrerseits so etwas wie eine existenzielle Besinnung ermöglicht! Das *Sei getreu bis in den Tod,* dieser Imperativ der Liebe, bedeutet *auch* ein ständiges Sich-frei-halten des Daseins für sein *ganzes* Seinkönnen, aber *nicht* ein letztes, aus der Je-Meinigkeit des Daseins geborenes, sondern ein in der liebenden Wirheit fundiertes und somit dem Dasein als Miteinandersein oder Begegnung *„entsprungenes".* Dieses Entsprungensein *zeigt sich* ja deutlich an dem *Wie du dir-selbst* (getreu bleibst), *so* (bist du's) *mir,* welchem Wie – So ja wesensmäßig das *Wie du mir – so* (du) *dir* entspricht[1]. Das Getreu-sein bis in den Tod *überholt* als „Blick" oder „Einblick" in die Ewigkeit der Liebe und als „Ein-Bildung" (imaginatio) derselben auch noch den Tod als die gewisseste *faktische* Möglichkeit des Daseins als je meinem. Das der *liebenden* Wahrheit eigene *Fürwahrhalten* ist das Fürwahrhalten der „Situation" (als Inbegriff aller Situationshaftigkeit) als *ewiger,* das heißt, wie wir wissen, nicht: als „für alle Ewigkeit"

[1] Es braucht wohl kaum besonders betont zu werden, daß dieses Wie-So als *unausgesprochenes,* ja *unformuliertes* lebendiges Wesen der Liebe aufgefaßt werden muß, und daß es als *Ausspruch* nur da fungiert, wo die *Sorge* die Liebe zu Frage und Antwort aufruft!

– im Sinne ewiger Zeit – seiender, sondern als überzeitlicher, nämlich ewigender. Infolgedessen ist hier weder eine Versteifung des Daseins auf die Situation, noch ein Sich-offen-halten für eine Zurücknahme des Entschlusses, für eine *„Wiederholung"*[2], möglich, ganz abgesehen davon, daß Liebe überhaupt weder Entschluß, noch auch Entschlossenheit überhaupt bedeutet, sondern Geschenk, Gnade, „Gunst". Was wir hier aber wiederum sehen, ist, daß es eine *Möglichkeit* gibt, sich auch *in* und *zu* Liebe existenziell zu verhalten, nämlich das, was Wir in liebender Begegnung oder Empfängnis *sind,* auch in unsern (in deinen, in meinen) *Entschluß* oder *„Willen"* aufzunehmen. Nur dürfen wir dabei nicht an das Schillersche Wort von der Gottheit denken: „nimm sie auf in deinen Willen und sie steigt von ihrem Weltenthron"; vielmehr vermögen wir Liebe (gerade umgekehrt) in unsern Willen aufzunehmen nur als ein in unser Dasein „bereits" Eingebrochenes oder „Herabgestiegenes", welches Bereits aber nicht etwa im weltzeitlichen, sondern im rein phänomenologischen (wesensmäßigen) Sinn zu verstehen ist. Fernerhin kann das der liebenden Wahrheit eigene *Gewiß-sein* kein *Sich-halten* in dem, was die Erschlossenheit erschließt, bedeuten, sondern ein *Uns*-halten in dem, was die liebende Begegnung *enthüllt* oder *offenbart*. Diese Offenbarung ist kein Entdecken von Welt im Sinne des Besorgens, des endlichen Seinsverständnisses und des *eigentlichen* (existenziellen) Seinkönnens, sondern ein „Entdeckt-bekommen" von „Über"-Welt, von *Ewigkeit* und *Heimat*. Wie das Entdecken „geschieht" *umwillen* des Daseins als je meiner Existenz, so überfällt die Liebe das Dasein als unseres – zwar *nicht umwillen* Unserer als Liebender; denn Geschenk und Gnade kennen kein Umwillen! –, sondern überfällt die Liebe das Dasein als Seins-*Offenbarung*. In dieser Offenbarung stehend *bin* ich nicht *als* Existenz, *existiere* ich *nicht,* sondern bin Ich von Gnaden „Deiner", wie Du von Gnaden „Meiner". Dabei *sind* Ich und Du immer „mehr" als dieses Ich und dieses Du, erst recht als *ein* Ich und *ein* Du; denn das „von Gnaden" „stammt" nicht von Dir-allein und von Mir-allein, sondern von der Wirheit „als solcher", d. h. als derjenigen Seinsverfassung des Daseins, in der das eigentliche Da nicht mehr die ständige vorlaufende *Erschlossenheit* des In-der-Welt-seins als je meine oder deine Existenz bedeutet, sondern die weder vor- noch rücklaufende „ewige" *Offenbarheit*. In dieser Offenbarheit wird das ganze Über-Welthinaus-sein „offenbar", nämlich sowohl als Heimat und Ewigkeit,

[2] Dieser Ausdruck ist hier also im Heidegger'schen Sinne gemeint, nicht im Sinne der Kierkegaard'schen *Wieder-Holung*.

wie als Sein *in* Heimat und Ewigkeit, wie als Ich und Du, die als dieses Seiende sind.

Gewiß *denken* und *sagen* wir auch: Ich bin Deiner Liebe – als einer *ständigen – gewiß;* aber was so *spricht* und *denkt,* ist nicht das Dasein als Liebe, sondern das Dasein als Sorge, und dies nicht nur deswegen, weil es *spricht* und *denkt,* sondern auch wegen dessen, *was* es spricht und denkt; denn jener „Gedanke" und Ausspruch ist schon Ausdruck der um die Liebe besorgten Sorge, der *Reflexion* auf die Liebe und des *Räsonnements* in der Liebe, mit andern Worten des Daseins als je meinem. Denken („reflektieren", „räsonnieren") und *etwas* (aus-)sprechen kann das Dasein nur als vereinzeltes und als Existenz. „Der Mensch" reflektiert als *Einzelner* in der Wahrheit des Denkens, er existiert als *Einziger* in der Wahrheit der Entschlossenheit, aber er liebt als *Ich* und *Du* in der Wahrheit des Herzens:

„Freund, vermagst du nicht zu fühlen,
Daß allein auf dieser Erde
Wahr ist nur, was Herz zum Herzen
Sagt in schweigsamer Gebärde" [3].

Wollen wir diese *Wahrheit der Liebe* denkend erfassen, was immer nur heißen kann, uns ihr von der Sorgestruktur aus nähern, so können wir uns nach allem, was wir in dieser Schrift ausgeführt haben, nur stützen auf das vom Sorgestandpunkt der ratio aus nicht nur „irrationale", sondern durchaus überrationale oder metalogische „Verhältnis" [4] von Ich und Du im Wir. Was zuerst einzusehen ist, ist, daß dieses Wir, als *liebende* Wirheit, keineswegs zu verwechseln ist mit einem Allgemeinen oder einer Allgemeinheit, „Wesenheit" im Sinne des diskursiven oder begrifflichen Erkennens, und daß daher auch die Wirheit von Ich und Du keinerlei durch ein solches Allgemeines *vermitteltes* „Verhältnis" ist. Auch wenn wir mit H e g e l die Einheit von Ich und Du im Wir als im eigentlichsten und vollsten Sinne *lebendig-dialektische* begreifen, so bleibt doch immer noch die „merkwürdige" Tatsache des „Zusammenfallens" von Du und Duhaftigkeit überhaupt und damit von Ich und Ichhaftigkeit überhaupt in der liebenden Wirheit als „peinlicher" Rest für das Denken oder den „Begriff" übrig. Du bist nicht nur in der Duhaftigkeit als Moment aufgehoben im doppelten Sinne des Über-

[3] Aus einem Gedicht von W l a d i m i r S o l o w j e f f, in der Übersetzung von S i m o n F r a n k.

[4] Der Ausdruck Verhältnis stammt, wie wir gesehen haben, aus der Sorgestruktur, aus dem Sein von Einem und den Andern; „in Wirklichkeit", d. h. im Sein als ewigendem Sein, ist Liebe kein „Verhältnis".

wunden- und des Bewahrtseins, desgleichen Ich nicht in der Ichhaftigkeit und Wir-beide in der Wirhaftigkeit, wie auch alles Getrennte überhaupt in der Einheit, vielmehr kommt hier im Gegensatz zum dialektischen Fortschritt als solchem hinzu, daß Wir hier in zweierlei *Zeitigungs-* und *Räumlichungs*formen „zugleich" sind, in einer zeitlich-vergänglichen, endlichen und in einer überzeitlich-überräumlichen, ewigen und unendlichen. Mit andern Worten, auch diese Zeitigungs- und Räumlichungsformen als solche müssen hier als in einem dialektischen Wechselverhältnis stehend verstanden werden. Suchen wir in der Geschichte nach Ausdrücken, in denen *diese* Dialektik sich zeigt, so bieten sich uns dar Ausdrücke wie: (möglicher) *Inhalt* oder *Materie* und (wesenhaft-wirkliche) *Form* (Aristoteles) oder (einzelnes, besonderes) *Faktum* und (allgemeines) *Wesen* oder *Eidos* (Husserl) oder im platonischen oder christlichen Sinn, (vergängliches) *Abbild* und (überzeitliches), ewiges *Urbild*. Wenn auch wir weder „die Form" noch „den Inhalt" als etwas Selbständiges betrachten können, so deswegen, weil wir Endlichkeit und Ewigkeit, „Raum" und Heimat nicht (oder nur in der „Abstraktion") trennen können. Dasjenige Dasein nun, in dem beides, vergänglicher Inhalt und ewige Form, Faktum und Eidos, Abbild und Urbild wirklich in Einheit *ist*, ist nicht das *Denken* oder der *Begriff*, sondern die *Liebe*. Eine solche Einheit vermag das Denken oder der Begriff nur zu sein, wenn er nicht, wie es bei Hegel der Fall ist, nur als *Analogon* der Liebe oder nach dem dialektischen *Schema* der Liebe gedacht ist, sondern wenn er *liebend gedacht* ist. Wenn nämlich die Liebe die einzige Seinsform des Daseins ist, in der Inhalt und Form, Faktum und Eidos, Besonderheit und Allgemeinheit, Abbild und Urbild als Einheit *sein* können, so ist unter liebendem Denken und Erkennen ein solches zu verstehen, in dem nicht nur die *Erinnerung* an jene Einheit „festgehalten" wird, sondern jene Einheit selbst lebt. Insofern müssen wir die *Wahrheit* des *psychologischen Erkennens* (des psychologischen „Verstehens"), das, wie Häberlin (vgl. Der Gegenstand der Psychologie) so klar gezeigt hat, durchaus eine primordiale und universale, das ganze Sein, nicht nur „den Menschen" „verstehende" Denkweise ist, da suchen, *wo das Denken Inhalt und Form liebend erkennt* oder *die Liebe Inhalt und Form erkennend liebt*. Liebe ist dann zwar nicht mehr *nur* Liebe, sondern liebendes Erkennen. Erst hier ist der *Widerspruch zwischen Liebe und Sorge überwunden*. „Inkommensurabel", sowohl *für* das Denken als *im* Sein, bleiben Sein in der Wahrheit des Herzens und Sein in objektiv-gegenständlicher oder

theoretischer Wahrheit trotzdem, das heißt, sie lassen sich nie „auf einen gemeinsamen Nenner" bringen. Daseinserkenntnis ist aber keineswegs der „gemeinsame Nenner" für die Wahrheit des Herzens und die theoretische Wahrheit, sondern sie ist das *Wagnis* des (menschlichen) Daseins zur Überwindung jener Inkommensurabilität, das Wagnis also, statt entweder Ich und Du in der Wahrheit des Herzens oder Ich und Gegenstand in der Wahrheit objektiver Erkenntnis zu *sein,* beide Seinsformen in einer höheren dialektischen Seinsform „aufzuheben". Gewagt wird dieses Wagnis aber umwillen der Unwidersprochenheit oder Einheit des menschlichen Daseins als ganzen. Geworfen in das Sein als endliches, vermag „der Mensch" die Endlichkeit als solche doch nicht zu ver-ewigen, und begnadet mit dem Sein als „unendlichem", vermag er der Ewigkeit als solcher doch nicht endliche Dauer zu verleihen. Er *bleibt* ein „Wesen der Mitte", ein Wesen auf dem „schmalen Seil" über dem Abgrund zwischen reiner Endlichkeit und reiner Unendlichkeit. Der reinen Unendlichkeit und Ewigkeit der Liebe, ihrer triumphierenden Seinssicherheit, ihrem gläubigen Wandel im Sein, widerspricht der Zweifel der endlichen Sorge[5]; der bloßen Faktizität und Existenzialität der Sorge widerspricht die Einbildungskraft der Liebe, die Seinssicherheit der ewigen Heimat des Herzens. Ein Wesen der Mitte ist der Mensch aber nicht nur als dieses *Zwischen,* als Negation und Widersprochenheit, sondern auch als die *Überwindung* dieser Widersprochenheit, als Position und Wagnis. Diese Überwindung kann, wie jede eigentliche Überwindung eines Widerspruchs, nur dialektisch geschehen, d. h. nur im Herabsinkenlassen der beiden Widersprochenheiten zu bloßen „Momenten" eines Dritten, in dem sie gleicherweise als absolute Gegensätze überwunden und doch als Momente eines Ganzen aufbewahrt sind. Dieses Dritte kann hier nur eine *neue anthropologische Seinsform* sein, eine solche nämlich, in der von der Liebe zu „retten" gewagt wird, was von der Sorge aus *möglich* ist, und der Sorge zu überlassen gewagt wird, was von der Liebe *geschenkt* oder *gegeben* ist. Geschenkt oder gegeben von der Liebe bist Du („die Göttin"), möglich von der Sorge aus ist das Festhalten an Dir und das Mich-emporheben zu Dir als „dem Göttlichen". Unwidersprochen geeint oder versöhnt sind beide, Sorge und Liebe, also da, wo die (vorlaufende) Sehnsucht nach dem Göttlichen, nach der *reinen Form,* nach dem Urbild, dem Eidos oder der Idee, und die (rücklaufende) *Erinnerung* an den Inhalt, das Abbild oder das

[5] Und zwar in seiner zweifachen Gestalt, nämlich als Zweifel im Sinne der diskursiven Erfahrung, wie auch als existenzielles Zweifeln.

Faktum überzeitliche oder „ewige" *Gegenwart* werden: Gegenwart im Sinne der Daseinserkenntnis.

Diese Einheit der Widersprochenheit in der Gegenwart der Daseinserkenntnis ist nur möglich auf zwei Weisen: als *Anschauung* und *Betrachtung* des Einzelnen und Vergänglichen im Lichte der Ewigkeit der Ein-Bildungskraft der Liebe und als Erkennen des Angeschauten in diesem Licht (Daseins*erkenntnis* oder psychologisches Erkennen), oder aber als *Abbildung* des Einzelnen und Vergänglichen im Lichte der Ewigkeit der Ein-Bildungskraft der Liebe und als *Gestaltung* in diesem Licht (künstlerische Darstellung in Wort, Bild, Figur). Der Wer des Daseins in dieser überzeitlichen Gegenwart ist im ersten Fall „der Psychologe" (vgl. pp. 678–684) im zweiten „der Künstler", das Was des Daseins in dieser Gegenwart ist im ersten Fall die „psychologische Gestalt", im zweiten „das Kunstwerk". Der „Ewigkeitsgehalt" des Seins des Kunstwerks wie des Seins der psychologischen Gestalt leitet sich her vom zeitlich-überzeitlichen Zeitigungsmodus jener Gegenwart, wie auch der „Ewigkeitsgehalt" des Daseins „als Künstler" und des Daseins „als Psychologe" in jener Gegenwart gründet.

Wir wollen zunächst das Wesen der Daseinserkenntnis noch dadurch verdeutlichen, daß wir deren Gegensatz ins Auge fassen, den *Fanatismus*. Wie nämlich der ontologische Gegensatz der Liebe die *Angst* ist, so ist ihr gnoseologischer Gegensatz der *Fanatismus*. Während das liebende Erkennen sich im Emporheben zum Göttlichen erst beruhigt, wenn es Form und Inhalt, Eidos und Faktum, Begriff und Anschauung zusammenfallen sieht („weiß"), das Einzelne und Besondere also „versteht" im Lichte der „Ewigkeit", „sub specie aeterni" [6], beruhigt sich der Fanatismus entweder schon im bloßen „Feststellen" der Einzelheit und Besonderheit oder schon im bloßen Aufgehen in der„Idee", beruhigt er sich also im undurchsichtigen Nebel der bloßen Zufälligkeit der Einzelheit oder aber in der blendenden Überbelichtung der bloßen Gedachtheit der Allgemeinheit („Ideologie"). Fanatismus ist entweder das zum Prinzip erhobene Verharren in der Diskursivität des zufälligen Nehmens- eines zufälligen Etwas oder Jemand bei etwas Zufälligem vom zufälligen Stand- oder Gesichtspunkt aus, das Sich-verbeißen in das oder denjenigen, an das oder den Einer im Nebel des Getriebes zufällig gerät, ist das Verrennen in die *Besonderheit als Allgemeinheit*, oder er ist das zum Prinzip erhobene Verharren in der *Allgemeinheit als Besonderheit* (der „fixen" Idee, der „rigoro-

[6] Dieser Ausdruck aber nicht in einem religiös- oder erkenntnistheoretisch-dogmatischen, sondern im anthropologischen Sinne.

sen" Norm, des „absoluten" Gesetzes, der „abstrakten Theorie", des religiösen, wissenschaftlichen oder politischen Dogmas). Weder in dem einen, noch in dem andern Falle kommt es zu einem wahren Urteil, einer wahren Erkenntnis oder einem wahren Standpunkt, sondern nur zu einem *Vor*-Urteil, einer *Vor*-Eingenommenheit, einer *Vor*-„Liebe". Verharren in der Beschränktheit auf das einzelne Faktum oder auf die bloße Idee bedeutet das Sichverschließen gegenüber der Möglichkeit der Zurücknahme des Entschlusses in der Wiederholung und die Verschlossenheit von Welt (Um- und Mitwelt ineins) in der Verhärtung „des Herzens". Das Worumwillen des Fanatismus kann also niemals „Erkenntnis" sein; bedeutet Fanatismus doch das Festgefahrensein im Besonderen als Allgemeinem oder im Allgemeinen als Besonderem; er vermag also weder den Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem „aufzuheben" in der „Fülle des Herzens", noch vermag er vom Allgemeinen, der Idee oder dem Gesetz aus, das Besondere zu „revidieren" oder vom Besonderen aus das Allgemeine zu erschüttern. Wo das Eine oder Andere nicht möglich ist, hat das Dasein sich ver-*rannt,* ver-*bohrt* oder ver-*bissen* [7] umwillen der Ver-Einzelung oder der Ver-Massung, der nicht korrigieren- und nicht korrigiert-sein-wollenden („schlechten") *Leidenschaft* des idios Kosmos; denn auch die (ungegliederte, nivellierte) Masse ist – im Gegensatz zu dem, die Einheit einer gestuften Mannigfaltigkeit repräsentierenden *Volk* – keineswegs koinós Kosmos oder Gemeinschaft (von Schicksal oder Idee), sondern idios Kosmos, Verhalten zu Welt im Sinne der πολλοί des Heraklit (vgl. Heraklits Auffassung des Menschen, a. a. O.), der Vielen oder Allzuvielen. Ebenso wie vom „lieblosen" Einzelnen können wir ja von den „lieblosen" Vielen, der „Masse" sagen, sie habe die Welt als eine – auf ihre jeweiligen Wünsche, Bedürfnisse, „Leidenschaften", ihren jeweiligen Stand- und Gesichtspunkt – beschränkte Privatwelt, was immer nur heißen kann, als *Traum* oder *Wahn;* sind doch Traum und Wahn nur besondere Ausdrücke für die Abgeschlossenheit von der gemeinsamen Welt, der Welt der Gemeinschaft, sowohl im Sinne des Miteinander der Liebe als der Fürsorge. Auf dieser Abgeschlossenheit beruht ja

[7] In dem Ver- dieser Ausdrücke kommt sowohl die Uneigentlichkeit des *Tempos* des Rennens, als die Uneigentlichkeit der *Tiefe* des Bohrens, als auch die Uneigentlichkeit der Leidenschaft des Beißens zum Ausdruck. Fanatismus ist immer „*zu* rasch", „*zu* tief", „*zu* erregt" und „*zu* forciert. Das „Zu" enthüllt das „Unverhältnismäßige" des Fanatismus, die Verrückung des Maßes im „Verhältnis" des Daseins zu Welt, im Gegensatz zur Maßhaftigkeit (ordo) und zu der weder rennenden, bohrenden, beißenden, noch maßhaftigen Über-Weltlichkeit der Liebe.

gerade die Unduldsamkeit, Unkorrigierbarkeit und Unbelehrbarkeit von Wahn und Traum jeder Art, mit andern Worten die Unmöglichkeit der *Verständigung* mit ihnen, auf all diesen Negationen überhaupt aber die Ver-Armung, Ver-Engung, Ver-Flachung, Ver-Kennung des Daseins gegenüber „dem Reichtum", der „Weite und Tiefe", der „Offenbarheit" des Daseins in der Liebe.

Während wir die Diskursivität überhaupt auf die Formel bringen könnten: *Ich bin – Es* (oder *Er) ist,* können wir den Fanatismus auf die Formel bringen: *So* bin ich – *so* ist Es (oder Er). In dieser Formel haben wir aber noch einen „aufgeklärten", d. h. sich seines Wesens klar bewußten Fanatismus vor uns, wie wir ihn von Stirners Lehre vom Einzigen und seinem Eigentum her kennen. Stirner macht, wie wir sahen, kein Hehl daraus, daß er „die Welt" so „nimmt", wie es *ihm,* als diesem Einzigen, gefällt, also nach dem „tyrannischen" Grundsatz: sic volo, sic jubeo: so will *ich* „es" haben, so befehle *ich* „es", was gehen mich (dabei) die „Andern", und was gehst erst recht „Du" mich an! Aufgeklärt kann dieser Fanatismus genannt werden, weil er sich reflektierend darüber Rechenschaft ablegt, daß das So-sein der Welt, der Umwelt sowohl als der Mitwelt, vom Sosein Meiner als des Einzigen oder des Ich bin „abhängt', ja von ihm dekretiert wird. Es ist der bewußt zum Lebensprinzip erhobene Fanatismus, die sophistische Verherrlichung also des Vor-Urteils, der Vor-Eingenommenheit, der Vor-Liebe. In diesem Fanatismus des Fanatismus ist der Gegensatz von Ich-bin und Es-ist also noch gewußt, ist der homo-mensura-Satz noch einmal auf den Schild erhoben, bin Ich der Inbegriff der Stand- und Gesichtspunkthaftigkeit, ist Es (oder Er) der von meinem jeweiligen Stand- und Gesichtspunkt abhängige, je nach ihm wechselnde Gegenstand.

Im Gegensatz zu diesem „aufgeklärten" Fanatismus, in dem die *Relativität* der Intentionalität verabsolutiert wird, wird im „naiven" alltäglichen Fanatismus des Einzelnen und der Masse der (intentionale) *Gegenstand* verabsolutiert: Es oder Er ist hier nicht *so wie* Ich es oder ihn sehe, sondern Es oder Er *ist* so. Mit dieser Verabsolutierung des Gegenstandes geht aber, da der Sinnbezug Ich bin – Es ist die Grundlage aller Intentionalität und ihrer Modi ist und bleibt, die Verabsolutierung Meiner Hand in Hand, auch wenn Ich „davon nichts weiß". Diese Verabsolutierung zeigt sich darin, daß *Ich* hier nur noch der absolute, d. h. aus allen sonstigen Lebensbezügen losgelöste, starre Gegenpol des als absoluten intendierten, genommenen oder ergriffenen Gegenstandes bin, populär ausgedrückt, daß Ich von „meinem" Gegenstand, dem *Gegenstand*

meines *Hasses,* dem *Feind,* oder dem *Gegenstand* meiner Vor-„Liebe", meiner Verliebtheit oder Liebhaberei, also von der „Angebeteten", dem „Steckenpferd" (hobby) der Lieblingstätigkeit, der „Idee", der Aufgabe usw. *besessen bin* oder mich in ihnen „*verzehre*" (vgl. die Ausdrücke verzehrender Haß, verzehrende Sehnsucht, verzehrende Idee). Diese Besessenheit von einem bestimmten Gegenstand oder das Mich-verzehren in oder nach ihm füllt Mich zwar aus, macht *diese* „Fülle" – als Fülle von etwas Besonderem – aber gerade zur Leere oder Hohlheit meiner-selbst. Sie schließt damit aus: Verständigung, wahre Erkenntnis, Liebe. An deren Stelle tritt das Unverständnis, das Vor- und Aburteil, die Unduldsamkeit, der Haß gegen „alles *andere*" und gegen „jeden *Andern*", sei es des Einzelnen gegen den Einzelnen, sei es der – wesensmäßig ver-einzelten – Masse gegen jede andere Masse.

Im Gegensatz hiezu bedeutet *Diskursivität* als solche, wie wir wissen, nicht Stehenbleiben auf *einem* Standpunkt, sondern *Fortschreiten* von einem zum andern, wirkliche Erfahrung, wirkliches *Bewandertsein.* Kommt Diskursivität „zum Stehen", schließt sie die einzelnen Erfahrungen oder Wanderungen ab, so geschieht dies im *Über*blick über sie, in der *Über*legung, im Schluß. Ein solcher Schluß bleibt aber doch immer ein Kurz-schluß, eine plötzliche Unterbrechung der Erfahrung durch einen Halt aus einer ganz anderen Seinsform, nämlich dem *Glauben.* Kann doch selbst der exakteste naturwissenschaftliche Induktionsschluß nicht verstanden werden ohne den *Glauben* an die Gleichförmigkeit des Seins und des Geschehens „in der Natur".

Im diskursiven Erkennen als solchem bin Ich nicht vom Gegenstand besessen und verzehrt mich der Gegenstand nicht, vielmehr stehe ich ihm hier *gegenüber* als Vollzieher des Erkennens, als mich ihm gegenüber behauptendes, erkennendes Subjekt. Aber auch in diesem Gegenüber ist das Band zwischen dem Gegenstand und Mir nicht zerrissen, sind Gegenstand und Ich doch noch Glieder *eines* sinnvollen Seinsbezugs, des In-der-Welt-seins oder der Transzendenz. Ist diese doch, wie K a n t gezeigt hat, die Bedingung schon der *Möglichkeit* von Subjekt und Gegenstand.

In der Daseinserkenntnis endlich bin Ich nie nur mich dem Gegenstand gegenüber behauptendes, erkennendes „Subjekt", sondern vor allem Teilglied liebender Wirheit, ist der Gegenstand nie nur Gegenstand, nämlich Teilinhalt gegenständlicher Wirklichkeit, sondern angeschaute Daseinsgestalt. In der Daseinserkenntnis müssen demnach Seinsoffenbarung (Begegnung) und Meinung, müssen Seinsteilnahme und Seinsurteil in eine höhere Einheit eingehen,

müssen Liebe und Urteil sich einigen in der Seinsidee, dem „Logos" des Seins oder dem Seinsverständnis. Erst dann ist der Widerspruch zwischen Liebe und Sorge überwunden oder versöhnt.

Daseinserkenntnis ist also ein Erkennen aus der *Fülle* des Herzens („nur das reiche Herz liebt", G o e t h e), nicht aus der *Not* des Nehmens („nur der Arme begehrt"). Ineins damit ist Daseinserkenntnis eine solche, in der der „Anspruch" nicht ergeht vom jeweiligen Stand- oder Gesichtspunkt aus, auch nicht von Mir als Inbegriff der Stand- und Gesichtspunkthaftigkeit oder personalen Bestimmtheit, sondern aus der Ganzheit des Daseins als Miteinandersein, im tiefsten Grunde also aus Mir und Dir über Mich und Dich. Damit ergeht er *auch* aus dem Schicksal, aber nicht aus dem Schicksal als Geworfenheit in den zufälligen Stand- und Gesichtspunkt, aus dem zufälligen Lebensschicksal als Inbegriff von Daimon und Tyche, sondern aus dem Schicksal als menschlichem „Schicksal" überhaupt, nämlich als Widersprochenheit von Liebe und Sorge und als „schicksalhaftem" Wagnis der Überwindung dieser Widersprochenheit. Das rein stand- und gesichtspunktliche Bestimmen oder Determinieren wird hier nicht „abgeschlossen" in der Allgemeinheit von Begriff, Urteil oder Schluß und im Glauben an eine *gegenständliche* Eigenart, etwa an die Gleichförmigkeit der „Natur", sondern es wird „überwunden" oder „aufgehoben" im Reichtum der Liebe. An Stelle der Induktion, der Häufung von gleichförmigen Bestimmungen, tritt hier, um einen Ausdruck des jungen H e g e l wieder zu Ehren zu bringen, die *Durchfühlung*, die ebenso, ja „mit Vorliebe", an *einer*, wie an mehreren oder vielen Bestimmungen *ins Spiel* (des Daseins mit sich selbst) treten kann. An Stelle des Kurzschlusses der Induktion, in dem aus einer Häufung von immer wiederkehrenden gleichen Handlungen im *Glauben* an die Gleichförmigkeit der Menschennatur auf den Charakter geschlossen wird („geistlose Menschenkennerei"), können wir Uns auch an einer einzigen „Antwort" erkennen im Glauben an die Identität der Liebe „in Uns" oder, wie H e g e l sagt, in der „Kühnheit, der Zuversicht der Entscheidung über die Fülle des Lebens, den Reichtum der Liebe":

„Kühnheit, die Zuversicht der Entscheidung über die Fülle des Lebens, den Reichtum der Liebe liegt in dem Gefühle desjenigen, der die ganze Menschennatur in sich trägt; ein solches Gemüt bedarf der hochgerühmten profonden Menschenkennerei nicht, die für zerrissene Wesen, deren Natur eine große Mannigfaltigkeit, viele und verschiedenfarbige Einseitigkeiten ohne Einheit in sich schließt, freilich eine Wissenschaft von großem Umfang und großer Zweckmäßigkeit ist, denen aber das, was sie suchen, der Geist immer entschlüpft, und nur Bestimmtheiten

sich anbieten – eine ganze Natur hat im Moment eine andere durchgefühlt und ihre Harmonie oder Disharmonie empfunden" (Theol. Jugendschriften, 290).

H e g e l denkt hier an Jesus und seinen „unbedenklichen, zuversichtlichen Ausspruch": Deine Sünden sind Dir vergeben; aber er denkt dabei nicht an Jesus als Gottes Sohn, sondern an Jesus als Menschen. Das spricht er selbst aus in einem seiner Entwürfe zum „Geist des Christentums" [8], wo wir noch einmal dem Ausdruck „durchfühlen" begegnen: „Die Vollmacht, die er seinen Freunden gab, zu binden [9] und zu lösen, wenn er in ihnen den hohen Glauben an ihn (einen Menschen) gefunden hatte; einen Glauben, der die ganze Tiefe der Menschennatur gefühlt hatte; dieser Glaube schließt die Fähigkeit in sich, andere durchzufühlen, und die Harmonie oder Disharmonie ihres Wesens zu empfinden; ihre Schranken, und ihr Schicksal – ihre Bande zu erkennen." Diese Stelle ist um so wichtiger für uns, als H e g e l zur Durchfühlung der Harmonie und Disharmonie des menschlichen Wesens hier auch noch diejenigen seiner Schranken und Bande, seines *Schicksals,* hinzufügt. –

So wenig es sich hier um theoretisch-wissenschaftliche Erkenntnis handelt, so wenig handelt es sich aber auch um „rein subjektive" Erkenntnis. Wäre dem so, so könnten wir niemals von einer Überwindung oder Versöhnung von Liebe und Sorge in der Daseinserkenntnis sprechen. Vielmehr geschieht das Urteil, die Entscheidung, hier keineswegs aus eigener Machtvollkommenheit oder eigenem Gutdünken, sondern „im Namen" einer höheren Instanz, zu der der Urteilende sichselbst in liebender imaginatio emporgebildet hat. Nur wer selbst mit Gott liebend gerungen und ihn völlig in seinen Willen aufgenommen, ist in den Stand versetzt, Sünden zu vergeben. Das Urteil ergeht hier also wie über Maria Magdalena, so auch über den Urteilenden selbst. Man muß diese Sätze aber wieder nicht so auslegen, als bedeute Daseinserkenntnis religiöse Erkenntnis. Das religiöse Beispiel erscheint uns nur besonders prägnant für das Wesen der psychologischen Erkenntnis überhaupt. Wir brauchen nur an das Beispiel Theklas zu erinnern, um zu zeigen, daß es sich bei *jedem* Urteil liebender Erkenntnis ebenso

---

[8] Ebd. 393. Gerade ein Passus, wie der folgende, zeigt, wie einseitig die Bezeichnung „theologisch" für diese Jugendschriften H e g e l s ist. Statt theologische sollte der Titel lauten „anthropologische"; denn fast überall handelt es sich wie hier um *menschliche* Wesensverhältnisse, wenn auch unter Bevorzugung der religiös-phänomenologischen.

[9] *Dieses* – dem Geist der Liebe entsprungene – Binden ist natürlich ein ganz anderes als das – personale – Binden im Nehmen beim Wort!

verhält wie im Beispiel Jesu (wobei wir nochmals erwähnen, daß Hegel Jesus hier gerade *als Menschen* aufgefaßt wissen will). Auch wenn Thekla Max antwortet: Wie du dir selbst getreu bleibst, bist du's mir, ergeht dieses Urteil, diese Entscheidung „über die Fülle des Lebens, den Reichtum der Liebe" auch über sie selbst, diesmal aber nicht über Sünde, sondern „über Leben und Tod", über ihr *gemeinsames* Schicksal. Und wiederum vermag ein solches Urteil liebender Erkenntnis nur zu fällen, wer sich selbst in liebendem Ringen mit dem Schicksal derart emporgebildet zur *Idee der Liebe,* daß er sich *ermächtigt,* im höchsten Sinne des Wortes *„autorisiert"* fühlen kann, in ihrem „Namen", in ihrem Sinn zu *entscheiden.* Das hat mit „Subjektivität" nichts zu tun, stellt vielmehr die höchste, dem Menschen erreichbare Objektivität oder Sachlichkeit dar, die höchste Machtvollkommenheit im Sinne *objektiver* oder *sachlicher* Befugnis. *Versöhnt oder überwunden ist der Gegensatz von Liebe und Sorge hier insofern, als von der Liebe gerettet ist, was von der Sorge aus zu retten möglich ist, ihre (der Liebe) „Objektivität", und daß der Sorge überlassen ist, was ihr von der Liebe überlassen werden kann, das Aussprechen, Entscheiden, Urteilen!*

Wir sehen: Daseinserkenntnis ist das Frage-Antwort-Spiel des Daseins, in dem es ihm um Treue geht zur Idee liebender Wirheit – *auf Leben und Tod.* Nur wo Daseinserkenntnis sich bewährt „auf Leben und Tod", haben wir ein Kriterium für ihre *Wahrheit;* denn erst hier *bewährt* sich, was jene Versöhnung von Liebe und Sorge besagt, die Überwindung und zugleich die Bewahrung von liebender *Be-Gnadung, schicksalhafter Schranke (Faktizität, Geworfenheit) und existenzieller Bemächtigung des Grundes als meinem in der ewigen Gegenwart des Anschauens der Daseinsgestalt.*

Wie das existenzielle Moment in dieser Reihe zu verstehen ist, darauf weisen sowohl das Beispiel Jesu als das Beispiel Theklas mit genügender Klarheit. Ihre Entscheidungen sind nicht lediglich Urteile im Sinne der Eigentlichkeit der Existenz (Heidegger) oder der Leidenschaft der Subjektivität (Kierkegaard), sondern Urteile einer an einem objektiven Gehalt, an der Idee der Liebe geläuterten Existenz oder Leidenschaft. Das macht, daß solche Urteile, ob freud- oder leidvollen Inhalts, nicht nur „subjektiv" *befreiend* und freigebend, sondern zugleich „objektiv" *erlösend sind.* Bis hierher reicht kein existenzielles und kein „leidenschaftliches" Urteil: nur die Liebe hat die Macht, zu „binden und zu lösen". Das ist der Unterschied zwischen *Sichselbstdurchsichtig-*

werden und *Freigabe der Existenz* einerseits, *liebender Durchfühlung* anderseits.

Ein weiteres, sehr bekanntes „säkularisiertes" Beispiel von liebender Erkenntnis bildet Prosperos Entscheidung über seine Feinde in Shakespeares Sturm in den Worten an den „luftigen" Geist Ariel (V, 1):

„Hast du, der Lust nur ist, Gefühl und Regung
Von ihrer Noth? und sollte nicht ich selbst,
Ein Wesen ihrer Art, gleich scharf empfindend,
Leidend wie sie, mich milder rühren lassen?
Obschon ihr Frevel tief ins Herz mir drang,
Doch nehm' ich gegen meine Wuth Partei
Mit meinem edlern Sinn: der Tugend Übung
Ist höher als der Rache; da sie reuig sind,
Erstreckt sich meines Anschlags ein'ger Zweck
Kein Stirnerunzeln weiter: geh, befrei sie.
Ich will den Zauber brechen, ihre Sinne
Herstellen, und sie sollen nun sie selbst seyn."

(Nach der Übertragung von Schlegel und Tieck.)

Wenn es sich hier auch um einen Akt *ethischer* Selbstüberwindung handelt, so erfolgt diese Selbstüberwindung doch keineswegs aus dem kategorischen Imperativ der Pflicht, sondern aus der liebenden Teilnahme am Sein als Ganzem im Sinne des Miteinanderseins der Liebe: „Ein *Wesen ihrer Art,* gleich scharf empfindend, leidend wie sie"! Vergessen wir dabei nicht, daß, wenn wir vom Sein als Ganzem sprechen, „das Ethische" „mit dazu gehört", genau so wie das Religiöse, das Ästhetische und das „Theoretische", der Logos. –

Wenn unsere Beispiele für die Daseinserkenntnis aus Dichtung und Religionsgeschichte stammen, so geschieht das nur aus Gründen größerer Deutlichkeit, größerer sprachlicher Prägnanz und leichterer Verständigung[10]. Die „Lebenserfahrung" ist aber nicht minder reich an solchen Beispielen: Jedes *Freundesurteil* ist ein Urteil psychologischer Erkenntnis, im Gegensatz etwa zu dem des Arztes, des Juristen, ja des Geistlichen; daher seine tiefere *anthropologische* Bedeutung, seine größere „bindende und lösende" Relevanz. Der Freund, über den der Freund urteilt, weiß, daß dieses Urteil geschieht *auf dem Grunde* der Teilnahme beider aneinander und am

[10] Die Angst vor Dichtung und religiöser Überlieferung und die Abneigung gegen sie, die z. B. dem streng wissenschaftlichen Historiker eigen ist und sein muß, im Gegensatz zum historischen Romanschriftsteller und historischen Dilettanten überhaupt, diese Angst und Abneigung teilt der Anthropologe, dem nil humani alienum sein darf, keineswegs. „Weben" doch der dichterische Genius und der Heilige aus und an demselben „Zeug" wie der Anthropologe und sind ihre „Urteile" doch erst recht Wesens-Aussagen über das „Wesen" des Menschseins.

Sein als Ganzem *über* beide „auf Leben und Tod". Der Freund weiß, daß der urteilende Freund, als „ein Wesen seiner Art", „in gleicher Lage" gleich über sich selbst entscheiden würde. Darin zeigt sich ja ihre „Ebenbürtigkeit". Auch hier erfolgt das Urteil aus objektiver Machtvollkommenheit oder Autorität, nämlich aus der „Idee" der Freundschaft. Wie immer, so ist auch hier Durchfühlung und durchfühlendes Urteil streng zu scheiden von *Einfühlung* und all dem theoretischen Ballast, der an diesem Ausdruck hängt. Einfühlung ist ein psychologisch determinierter *Akt einseitig* konstituierender Intentionalität, Durchfühlung eine *reziproke* Daseins- oder „Lebens"-Äußerung im Sinne des Miteinander*seins*, des Seins der Liebe, kurz: der *Begegnung*.

Dieser Wesenszug unterscheidet auch die Daseinserkenntnis vom Durchbruch der Theoria im Sinne Häberlins (vgl. Vom Wesen der Philosophie, München 1934). „Alle Theorie", sagt Häberlin, „ist Betrachtung des Lebens in seiner problematischen Struktur aus dem Gesichtspunkt der vollendeten Transzendenz (ebd. 81). „Erkenntnis heißt Durchbruch der Theoria am Gegenstand der Erfahrung, – also *Betrachtung* im Sinne anspruchsfreien, bejahenden Verstehens des Gegenstandes in seinem Sein, Verständnis für die Eigentlichkeit seiner Existenz". Dieser Gegenstand ist hier „das *Dasein überhaupt*, als (individuell) inneres wie äußeres, eigenes wie fremdes" (ebd. 100). „Das *philosophische* Individuum unterscheidet als solches in seinem Gegenstand überhaupt nicht zwischen Ich und Nichtich oder Ich und Du, weil es sich von vornherein, grundsätzlich, – das ist seine theoretische Haltung – mit allem ‚identifiziert', was sonst Gegenstand sein kann. Es kann, als philosophisches, überhaupt nicht ‚Ich' sagen, es sagt stets ‚Wir' oder ‚Das Dasein', wenn es Selbstaussagen macht" (ebd. 101).

Hiezu ist zunächst zu bemerken, daß für uns die Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich keineswegs zusammenfällt mit derjenigen zwischen Ich und Du. Bleiben wir aber auf dem Boden dieser letzteren Unterscheidung, so wäre dem philosophischen Individuum und den Liebenden immerhin das gemeinsam, daß sie nicht Ich sagen, sondern Wir, und daß es sich beidemal handelt um „Selbstaussagen" des Daseins. Aber abgesehen davon, daß die „Selbstaussagen" des Daseins als Liebe keine „theoretischen" Aussagen sind, daß sich das Dasein als Liebe also nicht „in theoretischer Haltung" mit allem „identifiziert", wird in der *liebenden* Erkenntnis oder „Durchfühlung" Dasein überhaupt nicht nur *betrachtet* oder *verstanden*, vielmehr antwortet Mir Dasein hier als *Du*, enthüllt oder offenbart es sich Mir in Dir, und zwar *vor* aller gegen-

ständlichen Erfahrung und nicht etwa erst „am Gegenstand"! Dieser Unterschied hängt natürlich aufs Engste zusammen mit demjenigen zwischen philosophischer *Existenz* und liebender *Wirheit*. –

Wenden wir von hier aus den Blick noch einmal auf unsere *Definition des Gegenstandes der Psychologie als Daseinserkenntnis zurück* (vgl. p. 501), so können wir sie wiederum genauer präzisieren: *Gegenstand der Psychologie ist das Spiel des Daseins mit sich selbst, insofern es in der „Objektivität" der Liebe erkannt wird.* Wir sahen, daß der psychologisch Erkennende das Spiel des Daseins nicht nur „antwortend" mit*spielen*, sondern „verantwortlich" mit*entscheiden* muß, welch letztere Behauptung nur besagen kann, daß er nicht nur Dich, sondern auch sichselbst – als Ich liebender Wirheit – mit in die Ent-Scheidung oder Ur-Teilung einbeziehen muß. Insofern aber ist das psychologische Urteil immer mehr als bloßes *Urteil*, nämlich *Ein-Bildung*, *Ein-Verwandlung* und aus ihr geborene *verantwortliche Tat*.

Zweites Kapitel

Von der Entfaltung der Daseinserkenntnis.

I. Zur Gnoseologie der psychologischen Erkenntnis.

Wir haben jetzt einen Einblick gewonnen in die *anthropologischen Bedingungen der Möglichkeit des psychologischen Urteils*. Im Gegensatz zum philosophischen Urteil, das sich mit *allem* „identifiziert", was Gegenstand sein kann, „identifiziert" es sich „mit Dir" oder Duhaftigkeit überhaupt, und zwar auf Grund der *Identität der Liebe* im Urteilenden und Beurteilten; und im Gegensatz zum rein „idealen" oder transzendentalen „Wir" der philosophischen Selbstaussage bedeutet das Wir des psychologischen Urteils nicht „das Dasein", sondern „Ich und Du" im Sinne des Zusammenfallens von Dir und Mir mit Wirhaftigkeit überhaupt oder mit dem Dasein *als* Liebe. Das liebende und psychologische Urteil erfolgt aus der überstandpunktlichen Objektivität der Liebe (Wirhaftigkeit) über Dich *und* Mich. Dieses Urteil ist zugleich *bindend* (sowohl im Sinne der Liebe, *als* in dem der Verantwortlichkeit oder Sittlichkeit) und *lösend*. (*Er*lösen kann *nur* das religiöse liebende Urteil; das rein sittliche kann nur ent-binden). Mit andern Worten: Nur in Bindung an die Objektivität der Liebe, in *psychologischer Bildung* [1], vermag es zu einem verantwortlichen Urteil, einem Urteil im Sinne der Daseinserkenntnis zu kommen, das aber heißt, zu einer „produktiven" [1], bindend-lösenden Daseinsgestalt [1].

Nach diesem vorläufigen Einblick in die anthropologischen Bedingungen der Möglichkeit des psychologischen Urteils (von seiner tiefsten Bedeutung als liebendes und freundschaftliches aus), wenden wir uns nun den *gnoseologischen* oder rein erkenntnismäßigen Bedingungen seiner Möglichkeit zu. Dabei stoßen wir, wie wir schon im ersten und dann im zweiten Teil dieser Schrift gesehen

---

[1] Diese Ausdrücke werden weiter unten näher begründet werden.

haben, ganz von selbst auf die Namen Plato, Plotin, Augustin, Meister Eckhart und Nikolaus v. Cues, Böhme und Hegel, Hamann und Goethe, Schleiermacher und Dilthey, in unserer Zeit auf Namen wie Simon Frank und Paul Häberlin. Sie alle aber stehen in Gegensatz zu Descartes!

Das erste, woran wir immer erinnern müssen, ist, daß die Wahrheit psychologischer Erkenntnis nach allem, was wir ausgeführt, nicht auf der Logik des Endlichen, sondern nur auf einer Fundierung derselben in einer Metalogik des Unendlichen beruhen kann; beruht doch diese Wahrheit auf einem „Zusammenfallen" von endlichem, vergänglichem Faktum, Ab-Bild („Spiegel"), „fragmentarischem" Inhalt, mit dem unendlichen, ewigen Eidos, Urbild, Einen, oder der unendlichen, ewigen „Form", anders ausgedrückt, in dem Zusammenfallen von *Warum* und *Was* (so drücken sich sowohl Plotin als Nikolaus v. Cues aus). –

Wenn im psychologischen Erkennen und seinem „Gipfel", dem psychologischen Urteil, der Widerspruch zwischen Liebe und Sorge aufgehoben sein soll, dann kann das nur heißen, daß *reiner Überschwung* oder liebendes Transzendieren und *überschwingend-entziehende* Transzendenz, d. h. Diskursivität, hier eine höhere „Ehe" oder „Synthese" eingehen. Was den letzteren Modus der Transzendenz betrifft, so zitieren wir hier noch einmal ihre Kennzeichnung durch Heidegger: „Im stiftenden Gründen als dem Entwurf von *Möglichkeiten seiner selbst* liegt nun aber, daß sich das Dasein darin jeweils *überschwingt*. Der Entwurf von Möglichkeiten ist seinem Wesen nach jeweils reicher als der im Entwerfenden schon ruhende Besitz. Ein solcher eignet aber dem Dasein, weil es als entwerfendes sich inmitten von Seiendem befindet. Damit sind dem Dasein bereits bestimmte andere Möglichkeiten – und zwar lediglich durch seine eigene Faktizität – *entzogen*. Aber gerade dieser in der Eingenommenheit vom Seienden beschlossene *Entzug* gewisser Möglichkeiten seines In-der-Welt-sein-könnens bringt erst die ‚wirklich' ergreifbaren Möglichkeiten des Weltentwurfs dem Dasein als seine Welt *entgegen*. Der Entzug verschafft gerade der Verbindlichkeit des verbleibenden entworfenen Vorwurfs die Gewalt ihres Waltens im Existenzbereich des Daseins. *Die Transzendenz ist entsprechend den beiden Weisen des Gründens überschwingend-entziehend zumal*. Daß der jeweils überschwingende Weltentwurf nur im Entzug mächtig und Besitz wird, ist zugleich ein transzendentales Dokument der *Endlichkeit* der Freiheit des Daseins. Und

bekundet sich hierin gar das *endliche* Wesen von Freiheit überhaupt?" [2].

Drücken wir diesen Befund in der üblichen gnoseologischen Sprache aus, so engt sich der „Entzug" ein auf den Begriff der *Negation*. Erst die Negation ermöglicht die Determination – omnis determinatio est negatio –, nämlich die empirische „Verbindlichkeit" und „Besitzhaftigkeit", kurz den empirischen Wirklichkeitscharakter des Erkannten. Nur da aber ist die Möglichkeit des Entzugs und damit der Bestimmung von etwas als *dieses* Etwas gegeben, wo schon ein „allgemeiner" oder „ganzer" Entwurf „vorliegt", *aus* oder *von* dem etwas entzogen, „alles Andere" aber negiert („genichtet", „verneint") werden kann. Auch Heidegger betont dieses Ganze und Andere ja ausdrücklich, insofern er im „stiftenden Gründen", als dem Sichselbstüberschwingen des Daseins schlechthin, die „Grundlage" alles weiteren Gründens und Begründens sieht. Im Gegensatz zu allem endlichen Gründen, bedeutet nun aber das „Gründen" der Liebe, der liebenden Einbildungskraft oder imaginatio, wie wir wissen, den reinen Überschwung *ohne* jeglichen „Abstrich" oder „Entzug" und damit ohne jegliche Verneinung. (Vgl. hiezu auch Hegels Ausführungen über die Scham, oben p. 508 f.). Das Gründen der psychologischen *Erkenntnis* unterscheidet sich vom reinen Überschwung der *Liebe* nun aber wieder dadurch, daß es *auch* dem Negierten Verbindlichkeit und Wirklichkeit zuerkennt, wenn auch nicht in dem, alles Non-A von der Erkenntnis ausschließenden Sinne der rein *gegenständlichen* Erkenntnis oder der reinen Diskursivität. In der psychologischen Erkenntnis als der „Versöhnung" von Liebe und Sorge bleibt der ursprüngliche Entwurf des „Ganzen" „intakt" und bleibt das *Negierte* oder *Verworfene* nicht nur als bloße Möglichkeit, als *abgelehnte* Wirklichkeit im Hintergrund, sondern bleibt es, ja bleibt es *gerade auch* „Vordergrund", *Thema* der Erkenntnis. Das haben wir schon (vgl. oben p. 501 f.) dadurch zum Ausdruck gebracht, daß wir sagten: „In dieser Erhebung (der Nichtigkeit der Sorge in die Positivität der Begegnung) führt die Nichtigung des Entdeckens nie zur *Ver*nichtung des Verdeckten. des unentdeckten Anderen (der Gesamtheit des Non-A), sondern das Andere wird, wenn auch in der Weise der Verdecktheit oder Unbestimmtheit mitempfangen und bewahrt". Das ist weiter auszuführen und näher zu begründen:

Alle Erkenntnis kann, ganz unabhängig von ihrem Inhalt, auf die

[2] Vgl. oben p. 141 und Heidegger, Vom Wesen des Grundes, Husserlfestschrift 104.

Formel gebracht werden: *A ist*. In aller Erkenntnis wird zunächst *etwas* erkannt, sei es eine einzelne Bestimmtheit, sei es ein Zusammenhang von Bestimmtheiten im Sinne des synthetischen Urteils: *A ist B*. Dieses „ist" bedeutet aber immer mehr als eine rein logische Behauptung und erst recht mehr als die bloße Copula. In dem Worte „ist" wird ausgedrückt, daß etwas *als* dieses Etwas bestimmt wird; es bedeutet also zunächst eine Bestimmtheit oder Determiniertheit schlechthin. Wir drücken sie traditionsgemäß aus mit dem Symbol A. *Erkannt* ist diese Bestimmtheit, dieses A, wenn sie als unabhängig vom Akte des Erkennens geltend gemeint ist, das aber heißt: *als wahr*. Etwas als unabhängig vom Akte des Erkennens geltend meinen, heißt aber wiederum, es als *zum Seienden* überhaupt zugehörig meinen.

Das Erkennen eines Etwas als eines bestimmten A (oder im Sinne dieser Bestimmtheit A) umfaßt bekanntlich zweierlei Beziehungen, die *formallogischen* und die *materiellen*. *Erstere* werden in den sogenannten Denkgesetzen ausgedrückt, wobei in erster Linie die auf dem Prinzip der *Negation* beruhenden in Betracht kommen, also das Gesetz des *Widerspruchs* und das des *ausgeschlossenen Dritten*. A ist A infolge seines Sich-*Abhebens* von „allem Andern". Nur dadurch, daß „etwas" sich von dem Andern abhebt, *anders* als das Andere ist, also *nicht non-A* ist, ist es „es selbst", nämlich A. Wir sehen also: *Die Positivität der Bestimmtheit wird durch das Prinzip der reziproken Negation oder Andersheit bestimmt* [3].

Zweitens aber ist A durch seine materiellen oder sachlichen Beziehungen zu andern Bestimmtheiten B, C, D usw. bestimmt, d. h. es steht in einem verschiedenartigen systematischen Zusammenhang mit ihnen. Das Erfassen dieses Zuammenhangs ist der Sinn jeder materiellen oder sachlichen Erkenntnis.

Wir fassen zunächst das *formal-logische* Wesen der Bestimmtheit ins Auge. Bestimmtheit, so sahen wir, *konstituiert* sich aus der *Beziehung* A–non-A. Sie geht also nicht etwa den in den logischen Denkgesetzen ausgedrückten Beziehungen voraus, sondern sie erwächst oder „entsteht" ihrerseits erst *aus* diesen Beziehungen. Die Beziehung A–non-A muß daher als das Primäre betrachtet

[3] Wir folgen hier der Darstellung von Simon Frank in den Logos-Aufsätzen (Bd. 17 u. 18) über „Erkenntnis und Sein" und dem Aufsatz Das Absolute im „Jahrbuch f. d. idealistische Philosophie" Bd. I. Aus dem Ort des Erscheinens dieses Aufsatzes darf aber nicht auf seine Zugehörigkeit zum philosophischen Idealismus geschlossen werden. Franks „Erkenntnistheorie" ist und bleibt *ontologisch* fundiert. Für deren Heranziehung auf das Gebiet der psychologischen Erkenntnis ist der Verfasser aber allein verantwortlich.

werden, und zwar als ein primäres, den beiden Bestimmungsgliedern A und non-A vorausgehendes *Ganzes*. Daraus folgt erstens, daß jede Bestimmtheit, jeder Begriffsinhalt, nur als Teilinhalt möglich ist; ist doch jegliches A nur als Teilmoment oder Glied der Ganzheit A–non-A, aus der es „entsteht", denkbar. Jene Ganzheit selber, im Sinne der Liebe die Ganzheit Du, kann daher, als das schlechthinige Ganze, nicht auch als Bestimmtheit gedacht werden. Du bist schlechthin unerkennbar für die *diskursive* oder *begriffliche* Erkenntnis, eine Wahrheit, die nur dadurch verschleiert zu werden pflegt, daß man an Stelle Deiner „das" Du, den Gegenstand Du setzt. Zweitens aber folgt aus dem Bisherigen, daß in jeder Du-Bestimmtheit – in jedem bestimmten Etwas, bei dem Du „genommen" bist – Du als unentbehrliche Grundlage des Etwas mitgemeint bist. Du „bestehst" keineswegs aus fertigen Bestimmtheiten, vielmehr „entstehen" diese auf Grund des Negationsprinzips aus oder an Dir. Du bist – vom gnoseologischen Standpunkt aus – aber nicht nur die „Grundlage" des *bestimmten* Etwas, sondern, gemäß dem Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten, die allumfassende Einheit aller *möglichen* Du-Bestimmtheiten; besagt doch jenes Gesetz (in seiner Anwendung auf Dich), daß mit dem korrelativen Gliederpaar A–non-A alles an Dir oder von Dir Denkbare erschöpft ist. Wenn die begriffliche Erkenntnis Dich also nie „nehmen" oder „erfassen" kann, so setzt sie das „Haben" Deiner oder „Wissen" um Dich doch *voraus*. Trotzdem nun nachgewiesen werden kann, daß alles Relative, als Bestimmtheit, nur sein und erfaßt werden kann, insofern es im Zusammenhang mit *dem Absoluten* steht und als dessen Entfaltung begriffen wird (Hegel, Simon Frank und die ganze Tradition, in der er steht, von Plotin bis Nicolaus von Cues), so ist doch die Liebe die einzige Daseinform, wo das Haben „des Absoluten" nicht ein bloßes Meinen oder Wissen-um ist, sondern ein Empfangen-haben, eine Empfängnis und Ein-Bildung des Absoluten, kurz eine „Begegnung". Mit andern Worten: Für die Liebenden bedarf es keiner Philosophie, keiner Erkenntnistheorie und Logik, um den Zusammenhang aller (relativen) Bestimmtheiten mit dem Absoluten „einzusehen", vielmehr leben, weben und sind sie in dieser „Einsicht". Daß Du als dieses *eine bestimmte* Du im Zusammenfallen mit *Duhaftigkeit überhaupt,* Mir „das Absolute" *bist,* wie Ich als dieses *eine* bestimmte Ich Dir, daß „das Absolute" sich hier in Dir und Mir „zeigt", in diesem Zusammenfallen von Dir (Uns) und absoluter Du- oder Wirhaftigkeit liegt ja das Wesen der liebenden Einbildungskraft oder imaginatio und ihre Verschiedenheit („Be-

schränktheit") gegenüber dem philosophischen Erkennen, das von *dem* Absoluten, *dem* Einen, *dem* Sein usw. weiß und *alles* Bestimmte als aus ihm sich entfaltend denkt. Diese Beschränktheit wird anderseits aber wieder dadurch wettgemacht, daß an Stelle des bloßen Denkens, der bloßen Theoria oder denkenden philosophischen Schau und des in dieser Schau „durchbrechenden" *Einen,* das Miteinander*sein* tritt, und daß in diesem Sein *die* und *der Eine,* die liebende Wirheit von Du und Ich überhaupt, als das Absolute „durchbricht". Nur in der Liebe allein (natürlich keineswegs nur in der Geschlechtsliebe, sondern in *jeder* wahren Liebe), begegne ich dem Absoluten *wirklich,* wie ich auch nur in der Liebe Dir *begegne.* Von dem Absoluten, als dem Meta-Logischen, d. h. hinter aller logischen Bestimmungsmöglichkeit Liegenden, von der rein meta*logischen* Grundlage des Erkennens also, führt, das muß *im Gegensatz* zu Simon Frank gesagt werden, kein Weg zu Dir; denn Du *bist* nur als Geliebte oder Geliebter, als Gattin, Sohn, Tochter, Vater, Mutter, als – ebenbürtiger – Freund oder „überragender" Genius. Umgekehrt aber führt ein Weg von der Liebe zur Erkenntnis überhaupt, d. h. vom Sein im Durchbruch des Absoluten in Dir, also von der Begegnung, zur Schau des Absoluten in allem Seienden, zur philosophischen Theoria als der „Liebe zur Weisheit".

Dasselbe, was von dem formallogischen Wesen der Bestimmtheit (A) gilt, gilt nun auch von ihren *materiellen* Beziehungen zu andern Bestimmtheiten B, C, D, gilt also sowohl von dem synthetischen Urteil „A ist B", als auch vom Schluß „aus A folgt B". Auch dieser Zusammenhang kann im logischen Sinne nie ein rein nachträglicher sein, der zu A und B als zu isolierten, in sich ruhenden Bestimmtheiten hinzukäme, vielmehr muß auch er in einer primären Einheit fundiert sein. Für das synthetische Urteil hat das ja schon Kant bewiesen, indem er zeigte, daß die Copula, das Band zwischen Subjekt und Prädikat, erst auf Grund des *kategorialen* Zusammenhangs auch nur *denkbar* ist, ganz unabhängig davon, wie man sich das „Verhältnis" von Kategorie und Sein denkt, etwa Kantisch, Hegelisch oder Heideggerisch. Dasselbe gilt vom Schluß. Auch der Schluß kann sich nicht aus lediglich zusammengefügten, isolierten Prämissen ergeben, vielmehr muß dabei das Schlußprinzip selber – das (logische) Über-sich-selber-hinausgehen, Zu-einem-anderen-gelangen – schon vorausgesetzt werden. Entgegen landläufigen Anschauungen muß eingesehen werden, daß das Schlußprinzip nicht „von außen" zu den

Einzelinhalten oder Einzelprämissen einfach hinzugefügt werden kann; dies würde ja den Widersinn bedeuten, daß das Verbindende selbst eine Verbindung mit den von ihm verbundenen Elementen erforderte. Auch der schließende Übergang vom Grund A zur Folge B kann daher nicht anders gedacht werden als auf Grund einer primären Einheit A B, aus der die Schlußelemente wie diejenigen des Urteils erst durch Differenzierung hervortreten. (Es handelt sich hier also keineswegs um eine Summeneinheit zweier fertiger Bestimmtheiten A und B). Auch diese Einheit, als die Einheit, aus welcher der Zusammenhang der Begriffsinhalte oder das Begriffssystem hervorgeht, muß als eine metalogische bezeichnet werden. Insofern das von A und B Gesagte offenbar die ganze unübersehbare Mannigfaltigkeit der Begriffe betrifft, erweist sich jene Einheit als die allumfassende Einheit, die in *jeder* Teilerkenntnis „A ist B" oder „aus A folgt B" als ihre notwendige Grundlage und Voraussetzung gemeint ist. Wie nun diese metalogische Alleinheit als „das Absolute" zu betrachten ist, als der Urgrund, auf dem sich der materielle Aufbau der begrifflichen Erkenntnis ebenso aufbaut wie das formale Wesen der Bestimmtheit, so ist wiederum die Einheit „Du" als der metalogische Urgrund aufzufassen, auf dem sich der materielle Aufbau der begrifflichen Erkenntnis Deiner aufbaut. Beidemale handelt es sich um ein *nichtwissendes Wissen* des Absoluten, in der philosophischen Erkenntnis des Absoluten oder Einen schlechthin, in der liebenden Einbildungskraft des Absoluten als Du.

Hiemit sollte einigermaßen klar geworden sein, was es heißt, wenn wir sagten, in der Erhebung der Nichtigung der Sorge in die Positivität der Begegnung führe die Nichtigung (Negierung) des Entdeckens nie zur *Ver*nichtung des Verdeckten, des unentdeckten Anderen als der Gesamtheit des Non-A, vielmehr werde das Andere, wenn auch in der Weise der Verdecktheit oder Unbestimmtheit, mitempfangen und bewahrt. Und zwar, so können wir jetzt hinzufügen, wird es mitempfangen und bewahrt in der Empfängnis und Bewahrung Deiner als der zwar nicht begrifflich gewußten, aber doch liebend begegnenden und *insofern* gewußten, unergründlichen Totalität und Einheit aller Bestimmungen „an Dir".

Hier läßt sich nun mit aller wünschenswerten Deutlichkeit zeigen, wo sich die Wege der psychologischen Erkenntnis als Daseinserkenntnis und der objektiv-gegenständlichen Psychologie trennen, und warum der letztere Weg nur einen, den gegenständlich-wissenschaftlichen, Nebenweg neben dem breiten Strom psychologischer Erkenntnis im Sinne von Daseinserkenntnis darstellt. Wenn näm-

lich die letztere, als Einheit von Liebe, existenzieller Tendenz und Diskursivität, die einzelne Bestimmtheit, den bestimmten oder „gewußten" Begriffs*inhalt* nur als „Teilmoment", der allem Wissen von Dir zugrundeliegenden, liebend empfangenen Totalität auffaßt, so *beschränkt sich* die objektiv-wissenschaftliche psychologische Erkenntnis, wie alle einzelwissenschaftliche Erkenntnis, auf das Erfassen der Begriffs*inhalte*. Stellt die wissenschaftliche Erkenntnis doch die Frage, *was*, unabhängig vom Akte der Erkenntnis, wahrhaft ist, und wieso eben *dieses und nichts anderes ist*. Diese Frage kann nur beantwortet werden durch den Aufweis des allgemeinen Zusammenhanges der begrifflichen Inhalte („Etwase"), der sich somit wiederum als ein *Etwas* im weiteren Sinne erweist. Gegenständliche Erkenntnis stützt sich auf ein kognitives *Nehmen bei etwas* und ein denkendes Verarbeiten des Etwas. Damit beschränkt sie sich, wie wir bereits gesehen haben, auf das Sein als *Vorhandenheit*, auf das All des Vorhandenen, mit andern Worten auf die Feststellung oder Konstatierung des *Befundes* des Seins oder seiner *Eigenschaften*. Psychologische Erkenntnis als Daseinserkenntnis beschränkt sich aber, wie wir ebenfalls gesehen haben, nicht nur nicht auf die *Eigenschaften* des Menschseins, vielmehr sieht sie im Aufweis von bloßen Eigenschaften einen Abweg von ihrem eigentlichen Weg und Ziel, von der nur ihr eigentümlichen μέθ-οδος. Habe Ich doch von Dir und Du von Mir noch gar nichts psychologisch erkannt, wenn Wir eine Eigenschaft oder einen Zusammenhang solcher „an Uns" festgestellt haben, ja wandelt sich doch mit dem Feststellen von Etwas an uns die Wirheit des Miteinanderseins überhaupt schon in das Mitsein von Einem und dem oder den Andern. Rein objektiv-gegenständliche psychologische Forschung geht also gerade an dem Ziel vorbei, das der Psychologie ihren eigentlichen Sinn und ihre prinzipielle Sonderstellung im menschlichen Erkenntniswillen verleiht. *Psychologie* ist nicht eine Wissenschaft unter anderen, sie ist aber auch nicht Philosophie, vielmehr nimmt sie eine Sonderstellung ein zwischen beiden. Diese Sonderstellung läßt sich schon daran kenntlich machen, daß Psychologie weder einfach darnach frägt, *was ist* (und nicht ist), geschweige denn einen Ausschnitt aus dem auf sein bloßes Was befragten Sein darstellt, noch auch lediglich nach dem *Sinn* des *„Ist"* frägt, wie Philosophie es tut, sondern daß in ihr eine ganz bestimmte *Abwandlung* dieses Sinnes zum Ausdruck kommt. Damit nähern wir uns der Auffassung H ö n i g s w a l d s von der Stellung der Psychologie im System der Wissenschaften, wie er sie in der zweiten Auflage seiner „Denkpsychologie" vom Jahre 1925 in so konsequenter,

ebenso begrifflich klarer wie tatsachenfreudiger Weise herausgearbeitet hat. Wenn ich nur von einer Näherung unserer Auffassung an die seine spreche, so deshalb, weil Psychologie für uns nicht reine Prinzipienwissenschaft und damit Philosophie wird, so sehr auch wir anderseits davon durchdrungen sind, daß Psychologie, indem sie Tatsachen erforscht, unablässig an ihrem eigenen Begriff schafft (H ö n i g s w a l d a. a. O. 401). Was einer völligen Übereinstimmung unserer Auffassung im Wege steht, ist der Umstand, daß H ö n i g s w a l d das Grundproblem der Psychologie sieht in dem polaren Gegensatz von Ich und Ist oder von Ich bin und Es ist, also in dem Problem von Erlebnis und Gegenstand und seinen Sonderthemen, der Geltung, Bedeutung, Verständigung, Sprache, des Ausdrucks, der Präsenszeit, der Kontinuität des Ich, der Erlebnismitte oder Monade, des Organismus und der „Natur", mit einem Wort, im „Denken" als dem *„Wissen um sich selbst"* [4]. Im Gegensatz zu diesem „prinzipienwissenschaftlichen" Ausgangs- und Endpunkt H ö n i g s w a l d s erweitert unser *anthropologischer* Ausgangs- und Endpunkt das Grundproblem der Psychologie gegenüber H ö n i g s w a l d wesentlich. (Es ist lehrreich, daß im Register der Denkpsychologie das Stichwort Liebe nicht vorkommt und das Wort Eros nur im rein platonischen Sinne des Hinstrebens zur Idee.) Und zwar besteht diese Erweiterung darin, daß *wir* über das theoretische Prinzip des Wissens, der Wissenschaft, des Gegenstandes und des Ich, kurz der (endlichen) Sorge hinausgehen zu dem Seinsprinzip der (unendlichen) Liebe, der Wirheit von Ich und Du. Hier handelt es sich nicht nur um ein „Wissen um mich selbst", sondern um ein Wissen um das Sein im Einander. Gewiß behielte H ö n i g s w a l d mit dem naheliegenden Einwand recht, daß auch dieses Sein den Bedingungen der Möglichkeit des Wissens um sich selbst genügen müsse, um überhaupt zum Gegenstand oder Thema einer (allgemein verständlichen) *Aussage* gemacht werden zu können. Um über etwas „an mir" aussagen zu können, muß *ich* tatsächlich darum wissen. Nun *ist* aber Liebe gerade *nicht* „etwas an mir" und nicht etwas, das den Bedingungen des Wissens um mich selbst genügen muß. Diesen Bedingungen muß Liebe nur

[4] „Denken" kann in H ö n i g s w a l d s Denkpsychologie natürlich nicht eine „Klasse" von Erlebnissen oder psychologischen Vorgängen *neben* anderen bedeuten, sondern wie H. es in seiner Philosophie der Sprache vom Jahre 1937 (314 f.) einmal knapp formuliert, „jenes ‚Wissen um sich selbst', das keinem Erlebnis – es mag nun ‚Empfindung', ‚Vorstellung', ‚Gefühl', ‚Willensakt' oder sonstwie heißen – fehlen kann". Vgl. aber auch die Denkpsychologie selbst unter den Registertiteln „Ich weiß, ich weiß, daß ich weiß usw.", Wissen, Denken, Ist, Gegenstand usw.

genügen *für* die Möglichkeit der Aussage, aber nicht *„an und für sich"*. Daß aber Liebe sich an und für sich dem Prinzip der „objektiven" Aussage entzieht, das haben wir, insbesondere in den Abschnitten über die Unvereinbarkeit von Liebe und Begriff, Liebe und Urteil, Liebe und Sprache überhaupt, deutlich und ausführlich genug gezeigt. Anderseits aber vertieft sich gerade im Blick auf Hönigswalds Lehre die anthropologische Einsicht, daß sich beim „Übergang" von der Liebe zur psychologischen *Erkenntnis* der anthropologische *Schwerpunkt* vom Wir, von Ich *und* Du – unbeschadet der Intaktheit des Wir in allem psychologischen Erkennen – verlegt „auf *Mich*". (Dieses „auf Mich" ist natürlich nicht gleichbedeutend mit: „auf *das Ich*", welcher Ausdruck die unwiederbringliche Zerstörung der Wirstruktur und ihren „Ersatz" durch die Ist-Struktur involviert.) Diese Schwerpunktverlegung ist nun gerade der Ausdruck davon, daß allem, was Anspruch auf wissenschaftliches Erkennen macht, der Bezug auf die Möglichkeit der Aussage und damit des Urteils innewohnen muß. Um psychologisch erkennen und über „das Erkannte" aussagen oder „mich aussprechen" zu können, muß ich tatsächlich *um mich* – als den den Gedanken oder die Aussage Vollziehenden – *wissen;* denn, wie gerade Hönigswald so klar gezeigt hat, setzt jedes Erkennen, ja schon jedes „Denken", ein Wissen um mich voraus, ganz unabhängig davon, ob es sich um das Erkennen oder Denken eines eigenen Erlebnisses oder irgend eines äußeren Gegenstandes handelt: Erkennen und Denken *bedeuten* ja gerade nicht nur einen Bezug auf den Gegenstand, sondern immer auch auf mich als „Erlebnismitte"; ja erst in dieser doppelten Bezugsrichtung sondern sich Gegenstand und Ich.

All das kann dem Leser dieser Schrift nicht mehr neu sein, bedeutet es doch nur eine prinzipienwissenschaftliche Abwandlung dessen, was er in der Lehre Heideggers von der Erkenntnis als einem ontologischen Modus des In-der-Welt-seins und den beiden ontologisch untrennbaren Polen dieses In-der-Welt-seins, nämlich der Weltlichkeit und dem Umwillen, gelernt hat[5]. –

Der polare prinzipienwissenschaftliche und gnoseologische Ge-

[5] Hinsichtlich ihres Erscheinens geht die 2. Aufl. von Hönigswalds Denkpsychologie übrigens dem Erscheinen von Sein und Zeit (1928) um 3 Jahre voraus! – *Hinter* beiden Werken stehen der *Neukantianismus,* Dilthey und Husserl; beide aber gehen, jedes auf seine Art, weit über diese gemeinsamen Ausgangspunkte hinaus, Heidegger, indem er mutig den Weg der *Ontologie* betritt, Hönigswald, indem er den Prinzipien der psychologischen Tatsachenforschung intensiv nachgeht, ohne jedoch im Geringsten der Gefahr des Psychologismus zu verfallen.

gensatz von Ich und Gegenstand wird von uns also anthropologisch überhöht oder besser vertieft, durch den polaren Gegensatz von Wir und Heimat. (Gleichsam *zwischen* beiden Gegensatzpaaren steht der anthropologische polare Gegensatz von Einem (= Ich) und dem Andern (= Er). Nimmt doch „Er" eine Zwischenstellung ein zwischen Du und Es!)

Im psychologischen Erkennen als Daseinserkenntnis bleibt die Polarität von Wir und Heimat die Grundlage! Nur verlegt sich, wie wir uns ausdrückten, der „Schwerpunkt" des Miteinanderseins hier auf Mich, als den *um mich* Wissenden oder *Einsamen!* Damit erscheint jetzt aber auch am Horizont der „Heimat des Herzens" die (Mit-)*Welt* im Sinne des *gewußten* Vorhanden*seins „der Andern"*. Im Gegensatz jedoch zum bloßen *Mitsein* von Einem und dem oder den Andern, das ganz in der Polarität von Ich und Er aufgeht, bleibt im psychologischen Erkennen, banal ausgedrückt, „die Erinnerung an die Liebe wach", bleibt, phänomenologisch ausgedrückt, die Polarität von Wir und Heimat das Fundierende. Insofern also Heimat, im Sinne der Unendlichkeit und Ewigkeit der Liebe, das rein erkenntnismäßig schlechthin *Unergründliche, Nicht-Wißbare,* sondern „nur" Imaginierbare, das nur von der Liebe „gewußte", „absolute" Wir bedeutet, und insofern die Mit-*Welt* mit allen ihren „Eigenschaften" das Wißbare und Erkennbare bedeutet, ist das psychologische Erkennen tatsächlich ein aus dem Wissen des Nichtwissens, aus der *docta* ignorantia der Liebe erwachsendes und auf ihm aufgebautes Wissen. Und da weiterhin im psychologischen Erkennen das Wissen um „uns selbst" („in unserer Einsamkeit") nur um der Aussage willen *ist,* also nur, damit Ichselbt und Duselbst *etwas* aussagen können, im übrigen aber die Wirheit als „Grund" des Aussagens „intakt" bleiben muß, können das Wissen und Erkennen hier nie *rein* gegenständlichen Charakter annehmen und damit nie „rein objektiv" (im *erkenntnismäßigen* Sinne!) sein; denn reine Objektivität der Erkenntnis ist nur „möglich" innerhalb des Gegensatzpaares von Ich und Ist, von Erlebnis und Gegenständlichkeit, also innerhalb des transzendentalen Sinnzusammenhangs von Subjekt und Objekt. Hier urteilen Einer oder Mehrere über *Etwas* oder *Jemanden,* urteile aber nicht mehr Ich aus dem Sein als unserem über „Uns"; denn insofern Ich psychologisch urteile – und nicht rein gegenständlich – *bin* ich nicht nur *Urteils*subjekt, sondern, dasselbe *tragend, Seinsglied,* Glied liebender Wirheit. Und *worüber* ich urteile, ist nicht ein Objekt, Jemand, der Andere, „die Person", Er oder Es *an* ihm, sondern *bin Ich auch.* Liebend urteilen heißt damit aber nicht nur: „wie würde *ich* – als dieses

vereinzelte Urteilssubjekt – „an seiner Stelle" handeln oder gehandelt haben, sondern, wie ist dieser Sachverhalt von der Objektivität der Liebe aus, also vor dem Hintergrund der unergründlichen, ewigen und unendlichen Heimat des Herzens aus zu beurteilen.

Um nochmals auf unser Beispiel vom jugendlichen Obstdieb zurückzukommen, heißt dies, wie wir sahen, daß weder der Knabe, noch der Bauer zu *ver*-urteilen ist – Verurteilen, und zwar *entweder* den Einen *oder* den Andern, das besorgt, je nach seinem Standpunkt, der „Praktiker", der Moralist, der Jurist, der Politiker –, heißt aber auch nicht, daß nur der vorliegende Seinsbefund, die „Eigenschaften" der „handelnden Personen", der Tat selbst, oder daß die dazu führenden Motive „festgestellt werden, sondern daß Ich *teilnehme* an diesem Sein als einem nicht nur mich „angehenden", sondern mich gleicherweise wie die zu Beurteilenden umfassenden oder tragenden Sein, kurz, daß ich mich in das Spiel des Daseins mit sich selbst eingebettet und von ihm durchflutet weiß. Dann bin ich in liebender Imagination sowohl der Bauer als der Knabe, tue, leide, überlege, urteile ich *mit*, nicht als außen- oder „darüber"-stehendes Subjekt, sondern als von der betreffenden Handlung an diesem bestimmten Spiel des Daseins mitergriffenen Glied liebender Wirheit [6].

Man sieht schon an diesem banalen Beispiel, daß die Liebe und mit ihr die psychologische Erkenntnis das Entweder – Oder, *nicht* kennen. In psychologischer Erkenntnis urteile ich nicht: *entweder* du bist „schuldig" *oder* du (der Andere) bist „schuldig", sondern *sowohl* du bist schuldig, *als* auch du (der Andere) bist schuldig. Damit haben wir aber erst den ersten *Ansatz* zum psychologischen Urteil gemacht; dieses Urteil will ja, wie wir soeben hörten, überhaupt nicht ver-urteilen. Infolgedessen sagt es „im selben Atem": *sowohl* du bist unschuldig, *als auch* du bist unschuldig. Aber auch bei diesem Ansatz bleibt es nicht stehen; denn ebensowenig wie es verurteilt, spricht es – im endlichen Sinne der Sorge – frei. Das psychologische Urteil steht *jenseits* der Gegensätze von schuldig-unschuldig, von Gut und Böse (vgl. das Urteil Jesu, Prosperos, Theklas). Das aber kann nur besagen, daß ihm nicht nur die „materielle" Negation einer bestimmten Negation geläufig ist, sondern daß ihm auch die *Negation der Negation überhaupt* eigentümlich ist! „Weiss" doch die Liebe, tiefer als alle Philosophie und Logik, daß die Negation, die „Trennung" überhaupt, eine Urgebundenheit und Zusammengehörigkeit der Gegensätze, als korrelativer

[6] Vgl. hiezu die Ausführungen über „den Psychologen" im Sinne desjenigen, *umwillen* dessen psychologische Erkenntnis geschieht, unten p. 678–684.

Glieder einer Einheit, voraussetzt. Dich liebend enthalte ich mich nicht nur des Urteils: „wo viel Licht ist, ist viel Schatten", sondern auch des Urteils: „Licht und Schatten („an Dir") sind Gegensätze"; denn, indem ich Dich liebe, „sehe" ich nicht nur über Licht und Schatten an Dir „hinweg", sondern „sehe" ich diesen Gegensatz überhaupt nicht, „existiert" er für mich nicht; denn wer für mich „existiert", das bist Du, *jenseits* Deiner Eigenschaften oder Bestimmtheiten, nämlich als sie alle in sich bergender einheitlicher Grund. Will oder soll ich aber doch – aus meiner „Einsamkeit" – über Dich in psychologischer Erkenntnis *urteilen,* so „erkenne" ich wohl Licht und Schatten an Dir und erkenne ich also diesen begrifflichen Gegensatz überhaupt; aber in meiner Liebe fallen beide zusammen in Dir; Du „überbrückst" diesen Gegensatz, zwar nicht als ihre dialektisch-begriffliche oder logische, sondern als ihre dialektisch-„erotische" Einheit [7].

Dasselbe gilt ja, wie wir bereits wissen, auch von der Polarität von Dir und Duhaftigkeit überhaupt. In der Liebe selbst fallen diese Pole zusammen. Erst im Urteil treten sie als zwei verschiedene Begriffe auseinander. *Bleibt* das Urteil ein psychologisches, so anerkennt es zwar jene Unterscheidung und trennt es Dich von Duhaftigkeit überhaupt (und umgekehrt), aber doch nur auf dem Hintergrunde der Liebe als der diese Unterscheidung nicht nur „überbrückenden", sondern in sich bergenden und im Urteil „aus sich entlassenden" Ureinheit. Erst wenn das Urteil ein rein begrifflich-gegenständliches wird, sich aus der liebenden Wirheit löst und in die Sphäre von Ich und Ist, von Subjekt und Objekt eingeht, bekommt jene Unterscheidung Eigengewicht und stehen seine Glieder eigenmächtig einander gegenüber; dann aber liebe ich Dich nicht mehr und erkenne ich Dich nicht mehr psychologisch aus meiner *„Einsamkeit"*, sondern beurteile ich Dich nur noch aus meiner Eigenheit als Einen oder einen Andern mit diesen oder jenen Eigenschaften.

Wir können hier aber noch einen Schritt weitergehen und einsehen lernen, wie Daseinserkenntnis sich zum Thema von Gut und Böse überhaupt stellt. Sie wird, so sehen wir schon jetzt, sich jeden dogmatischen Urteils über die Menschen-*„Natur"* als einer im

[7] Vgl. de Sénancour im dritten Briefe seines Obermann: *„les torts d'un ami peuvent entrer dans notre pensée, mais non dans nos sentiments* (Ed. critique par G. Michaut, I p. 16). – In diesem unübertrefflich knappen Satz ist alles enthalten, was wir im Text weitläufig auseinandergefädelt und begründet haben. Daß es aber dieser Weitläufigkeit bedarf, zeigt nur, wie notwendig es ist, Worte wie pensée (Denken, Gedanken) und sentiments (Gefühle, „Herz") aus der Sphäre bloßen Wortverständnisses in die des anthropologischen Verständnisses zu erheben.

Grunde guten (vgl. Rousseau, Fichte, Augustin) oder einer im Grunde bösen (vgl. Kant, Pestalozzi, Böhme, Baader, Schelling und, wenn auch in empirisch-dogmatischem Sinne, Freud[8]) enthalten, ja sie wird diesen Gegensatz überhaupt nicht als einen „absoluten", sondern nur als einen „relativen" anerkennen (während Liebe als solche ihn überhaupt nicht anerkennt!). Finden wir doch bei allen großen Psychologen tatsächlich die Einsicht, daß der Gegensatz von Gut und Böse kein ausschließlicher ist. So sagt z. B. Schiller einmal von seinem Räuber Moor: „Die gräßlichsten seiner Verbrechen sind weniger die Wirkung bösartiger Leidenschaften als des zerrütteten Systems des Guten"[9]. Desgleichen lesen wir im „Monument Moors des Räubers" (1781):

„War wie du glühenden tatenlechzenden Herzens,
War wie du des himmlischen Genius Kind."

Oder denken wir an Dostojewskij, was vom jungen Schiller aus durchaus keinen Sprung bedeutet. Ist beiden doch gemeinsam nicht nur der sichere Blick in die letzten Abgründe des Bösen, des „Gemeinen und Traurigwahren" (Schiller in der Braut von Messina), des „niedrig Schrecklichsten" (Goethe über Schiller im Epilog zur Glocke), sondern auch die Einsicht in die Untrennbarkeit desselben vom Geistigen, Guten, Heiligen im Menschen. „Wenn es mir darum zu tun ist, *ganze* Menschen hinzustellen, so muß ich auch ihre Vollkommenheiten mitnehmen, die auch dem Bösesten nie ganz fehlen. Wenn ich vor dem Tiger gewarnt haben will, so darf ich seine schöne blendende Fleckenhaut nicht übergehen, damit man nicht den Tiger beim Tiger vermisse"[10]. – „Gemälde merkwürdiger Menschen und Handlungen – – Losgesprochen von allen Geschäften, über jede Rücksicht hinweggesetzt – ein Bürger des Universums, der jedes Menschengesicht in seine Familie aufnimmt und das Interesse des Ganzen mit Bruderliebe umfaßt, fühl' ich mich aufgefordert, dem Menschen durch jede Dekoration des bürgerlichen Lebens zu folgen, in jedem

---

[8] Zu Freuds Auffassung vom Bösen in der Menschennatur und dem aus ihm hervorgehenden Guten vgl. L. Binswanger: Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie, Nederl. Tijdsch. v. Psychologie IV, No. 5. u. 6, 268 f.

[9] Vgl. Säkular-Ausgabe 16, 26. – Ebenso weiß Goethe sehr wohl, „daß wir, indem wir unsere Tugenden ausbilden, unsere Fehler zugleich mit anbauen. Jene ruhen auf diesen wie auf ihrer Wurzel, und diese verzweigen sich insgeheim ebenso stark und so mannigfaltig als jene im offenbaren Lichte". Dichtung und Wahrheit, 24, 159 (Jub.ausgabe).

[10] Vorrede zur ersten Auflage der Räuber, a. a. O. 16, S. 17.

Zirkel ihn aufzusuchen und, wenn ich mich des Bildes bedienen darf, die Magnetnadel an sein Herz hinzuhalten. Neugefundene Räder in dem unbegreiflichen Uhrwerk der Seele – einzelne Phänomene, die sich in irgend eine merkwürdige Verbesserung oder Verschlimmerung auflösen, sind mir, ich gestehe es, wichtiger als die toten Schätze im Kabinett des Antikensammlers oder ein neu entdeckter Nachbar des Saturnus, dem doch der glückliche Finder seinen Namen sogleich in die Ewigkeit aufladet" [11].

„Alles Böse, das bei Dostojewskij stets geistigen Ursprungs ist", so schreibt Simon Frank in einer tiefen Betrachtung über seinen großen Landsmann, „der Hochmut, die Eitelkeit, die Schadenfreude, die Grausamkeit, der Haß, selbst die Wollust – stammt für ihn irgendwie aus dem Bestreben der Seele, das gekränkte und erniedrigte *Heilige im Menschen* – das tiefste Urwesen der Persönlichkeit – zu rächen oder seine Rechte, wenn auch auf unsinnige und perverse Art, zu behaupten und durchzusetzen" [12].

Hier stehen wir überall nicht nur vor einem empirisch-psychologischen, sondern vor einem anthropologischen Sachverhalt, einer Tatsache des (menschlichen) Lebens überhaupt. Franz von Baader hat sie knapp formuliert: „Mit der intensiven Entwicklung des guten Lebens muß sich auch das Böse mehr entwickeln" [13].

Wir müssen solchen Stimmen Gehör verschaffen, um des Abgrundes innezuwerden, der Liebe und echte psychologische Erkenntnis von der „geistlosen Menschenkennerei", der großen und kleinen Politik und der rein objektivierend verfahrenden empirisch-wissenschaftlichen Psychologie trennt. An Stelle des tiefen Blicks in das Sowohl-als-auch tritt hier das starre Urteil des Entweder-Oder, des Schwarz oder Weiß. Niemand hat dies in einem einfacheren und klareren Bild ausgedrückt als der verehrungswürdige Jakob Grimm in der Schrift „Über meine Entlassung": „Wer nicht eine von den paar Farben, welche die kurzsichtige Politik in Curs bringt, aufsteckt, wer nicht die von Gott mit unergründlichen Ga-

---

[11] In der Ankündigung der Rheinischen Thalia. A. a. O. 16, 139.

[12] Die Krise des Humanismus. Eine Betrachtung aus der Sicht Dostojewskijs. Hochland, 28. Jahrgang, H. 10, S. 295. – Vgl. aber auch die im Folgenden (S. 296) ausgesprochene Annäherung Dostojewskijs an das Christentum: „Im Glauben auch an den gefallenen, verdorbenen, entstellten Menschen ausharren, ja in der Bedingung seines Falles zugleich die Bedingung seiner Gottähnlichkeit erblicken – das ist das eigenartige und doch dem Wesen des Christentums so genau entsprechende Fazit von Dostojewskijs Ergründung des Menschenwesens."

[13] Vgl. seine bedeutsamen Randglossen zu der Symbolik des Traums von Schubert (S. W. XIV, 352), in denen er immer wieder empirisch-psychologische oder religions-historische Tatsachen auf ihren anthropologischen „Nenner" bringt.

ben ausgestatteten Seelen der Menschen wie ein schwarz und weiß geteiltes Schachbrett ansieht, den haßt sie mehr als ihren Gegner, der nur ihre Livree anzuziehen braucht, um ihr zu gefallen" [14].

Daß auch die alltägliche Menschenbeurteilung dieses Schema der Politik in groteskem Ausmaß, wenn auch in naiverem Sinne, befolgt, weiß jeder, der im praktischen Leben steht. Aber auch die sogenannte Erfahrungs*wissenschaft* vom Seelenleben, die empirische Psychologie, muß getreu ihrer rein diskursiven Forschungsmaxime das Entweder-Oder anerkennen. Daß sie dabei subtiler und methodischer verfährt, ändert nichts am Prinzip. Zwar wird man einwerfen, daß die empirisch-naturwissenschaftliche Psychologie sich, wie jede Wissenschaft, jeglicher Wertung enthält und nur „objektiv feststellt". Aber abgesehen davon, daß eine Enthaltung von jeglicher Wertung in rein menschlichen Dingen eine unerfüllbare Forderung darstellt und daß diejenigen, die sich solcher Objektivität rühmen, meist das Opfer naiv-subjektiver, nämlich sogenannter selbstverständlicher Voraussetzungen sind, abgesehen davon, sage ich, verliert die psychologische Erkenntnis als solche um so mehr an Wahrheit und Tiefe, je objektivierender sie zu verfahren glaubt. Ist doch, wie H ä b e r l i n klar gezeigt hat [15], alle Erfahrung „Erfahrung des Bösen und des Übels im Dasein", kurz Erfahrung im Sinne des „kritischen Urteils". Nicht nur, daß die rein objektivierende wissenschaftliche Erfahrung diese alltägliche kritische Erfahrung künstlich einschränkt und auf das Urteil der „reinen" Wahrnehmung abblendet, vielmehr ist hier, und das fällt noch schwerer ins Gewicht, jeder Zuwachs an gegenständlicher Objektivierung erkauft durch eine „Abnahme" der Beteiligung des ganzen Menschen am Erkenntnisprozeß. Statt des „ganzen Menschen", des Daseins als in- und über-die-Welt-hinaus-seins, „urteilt" jetzt nur noch „der Verstand", d. h. der Mensch als vereinzeltes, empirisches *Subjekt* der Erkenntnis. Insofern wissenschaftliche Erkenntnis aber immer doch auch Seinserkenntnis sein will, ist eine solche Auffassung von psychologischer Erkenntnis nur da und insoweit möglich, wo der Glaube, das Vor-Urteil, herrscht, dem Sein sei mit Erkenntnis, mit Begriff und Idee allein beizukommen, während Erkenntnis, Begriff und Idee doch das Sein schon voraussetzen, selber „immer schon" *sind*. Im Hinblick auf psychologische Erkenntnis als Daseinserkenntnis bedeutet reine Verstandeserkenntnis, wie wir

[14] Auswahl aus den Kleineren Schriften, 2. Auflage, S. 30. Ich erinnere aber auch an die prägnante Formel von R e n é L e S e n n e, daß jede Bestimmtheit eine Kurzsichtigkeit bedeutet.

[15] Vgl. Vom Wesen der Philosophie, Die Situation der ethischen Erfahrung, 37 ff.

ja längst wissen: *Einschränkung, Entzug* oder, um mit Simon Frank zu sprechen, der hier den Gegensatz von diskursiver und intuitiver Erkenntnis überhaupt im Auge hat: „eine notwendige Verarmung" (a. a. O. Logos XVIII, 244 ff.).

Während die Objektivität auf der Gegenstandsseite hier also erkauft wird durch die „Sublimierung" Meiner in reine Subjektivität (des Verstandes), verhält es sich bei der psychologischen Erkenntnis gerade umgekehrt: hier urteilt nicht die reine Subjektivität, das Subjekt der Erkenntnis – ein durchaus „einseitiges" und insofern auch im psychologischen Sinne „subjektives" Verfahren –, sondern urteile Ich mit meinem ganzen Sein aus dem Dasein als Ganzem, und insofern nicht nur verstandesmäßig-subjektiv, sondern daseinsmäßig-objektiv. Damit kommt es auf Seiten des zu Erkennenden hier aber *nicht* zur reinen Gegenständlichkeit, zum reinen Ist, denn dieses „konstituiert" sich tatsächlich nur im *reinen* Erkenntnisakt. Mit diesem Unterschied hängt ein anderer zusammen, ja beide stellen nur verschiedene Seiten ein und desselben Sachverhaltes dar, der Unterschied nämlich im *Sein zum* zu Erkennenden. Handelt es sich beim diskursiv-begrifflichen Erkennen um „einseitige" theoretische Betrachtung oder contemplatio, um ein reines *Ver-Nehmen-von*, so handelt es sich beim psychologischen Erkennen um ein doppelseitiges Ein-vernehmen zwischen Mir und dem zu Erkennenden, in der Sprache der Diskursivität: zwischen „Ich" und „Gegenstand". Dieses Einvernehmen ist aber nur möglich, wo das Dasein als Ganzes mit dem Sein als Ganzem „geeint" ist, in der *Objektivität* liebender Erkenntnis. Für diese Objektivität haben wir längst ein deutsches Wort gebraucht, dessen Sinn jetzt nur vertieft und verdeutlicht wurde, das Wort *Bildung*. Bildung ist „produktives" (vgl. zu diesem Ausdruck wieder unten Abschnitt IV) *Einvernehmen* von Mir in meinem ganzen Sein mit dem Sein überhaupt, ist „organisches" Wachstum im Sinne der Verwandlung Meiner durch Anverwandlung „Deiner", im Sinne *alles* dessen, *mit* dem Ich in liebender Wirheit *bin*. Wir nannten diese Bildung auch liebenden *Wandel*. Der Name des Genius, der uns diesen Wandel vorgelebt und sich selbst in ihm verstanden hat, ist leicht zu erraten: Goethe[16]. Auch wenn er die „Taten und Leiden" des Lichts zu erforschen

[16] Vgl. auch Schillers, wohl auch aus der Erfahrung des Goetheschen Wandels geschöpfte Einsicht:

„Wenn du das große Spiel der Welt gesehen,
So kehrst du reicher in dich selbst zurück;
Denn, wer den Sinn aufs Ganze hält gerichtet,
Dem ist der Streit in seiner Brust geschlichtet."

Aus: Die Huldigung der Künste (1804).

unternimmt, sieht er im Licht Dich, wird ihm das Licht Ausdruck der Duhaftigkeit, und sein Irrtum bestand nur darin, daß er nicht einsah, daß und warum neben solcher psychologischer Erkenntnis auch die Naturwissenschaft Newtons ihre Daseinsberechtigung hat, so inkommensurabel beide Erkenntnisweisen – als Erkenntnis-*weisen* – sind.

Wenn sich in Daseinserkenntnis, unbeschadet der Intaktheit der dualen Wirstruktur, das „anthropologische Schwergewicht" von Mir *und* Dir auf Mich und auf Dich als um je Mich und Dich Wissende oder „Einsame" verlegt, so heißt das also durchaus nicht, daß hiemit wieder das Descartessche *Ich bin* auf den Thron erhoben wird. Mit Descartes (und Augustin) haben wir nur die Einsicht gemein, daß die Möglichkeit einer positiven Lösung des Erkenntnisproblems davon abhängt, „daß wir einen Seinspunkt ergreifen, der von der Problematik des gegenständlichen Seins nicht getroffen wird" (Simon Frank). Abgesehen von den bekannten Einwänden des Neukantianismus gegen das Ich Descartes' und den theologischen Ausweg seines Rekurses auf Gott – worin übrigens die Wir-Struktur der Erkenntnis wieder zum Durchbruch kommt – kann *uns* die Analyse der Struktur Ich-bin – es-ist nicht genügen; denn hier wird der Möglichkeit der psychologischen Erkenntnis jede Basis entzogen. Der „Seinspunkt", den *wir* ergriffen haben und ergreifen mußten, läßt sich daher nicht in der Formel Ich-bin, sondern nur in der Formel Wir-sind (-in-der-Welt-über die-Welt-hinaus) ausdrücken. Nur von hier aus läßt sich sowohl das Problem der psychologischen *als* das der gegenständlichen Erkenntnis einer Lösung näherbringen, das letztere insofern, als *Wir* ja nur (über-die-Welt-hinaus-) *sind* im *Widerspruch* zur Endlichkeit der Sorge und damit zur Diskursivität überhaupt und zur begrifflichen Erkenntnis im Speziellen, in einem Wort, zur überschwingend-*entziehenden* Transzendenz.

II. Begegnung und Gestalt.

Suchen wir nach einem Ausdruck, in dem die *Überwindung* dieses Widerspruchs ausgesprochen ist, an dessen Bedeutungsgehalt also sowohl Liebe als endliche Sorge teilhaben, und der sie beide versöhnt, so ist es das schöne, wenn auch erst verhältnismäßig spät als Substantiv aufgetretene deutsche Wort *Gestalt*. In der Gestalt ist der reine Überschwang, der Überschwung der liebenden Einbildungskraft, gebändigt in eine bestimmte „Lebens"-*Form*, läßt sich die Heimat des Herzens, der unerschöpfliche, „ewige" *Gehalt* der

Liebe ein in eine vergängliche, begrenzte Bestimmtheit von „lite and time". In den reinen *Liebes-Gestalten,* dem Blick[1], dem Gruß und dem Wink, dem Wort, dem Kuß und der Umarmung der Liebe, zeigt sich bereits der Keim der Daseins*erkenntnis* in dem uns bekannten doppelten Sinn des Wortes Erkenntnis, nämlich im Sinn des aktuellen Erwerbens von Erkenntnis*inhalten* und im Sinn der aller Erkenntnis zugrundeliegenden Beziehung zu dem „Gegenstand der Erkenntnis" als einem duhaften X oder x-haften (= noch völlig unbestimmten) Du. Vom Gruß bis zur Umarmung „erkennen" und an-erkennen Wir Uns *als* Liebende, wissen wir von Uns als Liebenden und *erfahren* Wir bereits *etwas* von uns oder an uns. In die Lebensform oder Gestalt des Grußes eingehend, nehmen Wirselbst die Gestalt von Grüßendem und Gegrüßtem an, in die Lebensform der Umarmung eingehend, nehmen Wirselbst („Ich und Du") die Gestalt von Umarmendem und Umarmtem an. Im Wissen um diese unsere Gestaltungen schlägt Liebe um in aktuelle liebende Erkenntnis, in die Möglichkeit der Aussage, der begrifflichen Fixierung eines „Inhaltes". *Gestalt* ist also keineswegs schon bestimmter Begriff, sondern Grundlage bestimmter Begreifbarkeit oder Griffigkeit. (Das gilt auch für die Wesensgestalt eines bestimmten Menschen.) Als solche spielt sie eine, ja *die* zentrale Rolle innerhalb der psychologischen Erkenntnis. Wir haben daher zu allererst den „Ort" näher zu bestimmen, den sie in derselben einnimmt.

Da das Wesen der Daseinserkenntnis, ihre eigentliche Tiefe, sich nie der rein wissenschaftlich-gegenständlichen Betrachtung erschließt, ist es nicht „Zufall" oder persönliche Liebhaberei, wenn wir uns immer wieder der Führung des dichterischen Genius anvertrauen. Abgesehen davon, daß auch wir davon durchdrungen sind, daß nur „der vollkommene Dichter das Ganze der Menschheit ausspricht" (Schiller an Goethe, 27. März 1801), kommt der grundlosen Tiefe der Einbildungskraft der Liebe nichts näher als die Tiefe der dichterischen Einbildungskraft und ist Dichtung doch immer auch schon Wort, schöpferischer Ausdruck, gestaltete und gestaltende Sprache, sprachliches „Organ des Lebensverständnisses", um mit Dilthey zu reden. Die Psychologie als „objektivierende" *Wissenschaft* wird niemals das Ganze der psychologischen Erkenntnis ausmachen können. Es ist daher kein Zeichen

[1] Es sei hier nochmals erinnert an Goethes Formulierung der Begrenzung des Unbegrenzten der Liebe im Wechselblick der Liebe:

„Und bald verlöscht ein unbegrenztes Streben
Im sel'gen Wechselblick".

für den „zurückgebliebenen Stand der damaligen Psychologie", sondern eine Einsicht von prinzipieller Tragweite, wenn Herder seinem Glauben Ausdruck gab, „daß Homer und Sophokles, Dante, Shakespeare und Klopstock der Psychologie und Menschenkenntnis mehr Stoff geliefert haben als selbst die Aristoteles und Leibnitze aller Völker und Zeiten" [2].

Begegnung ist nicht „erkennbare" Gestalt, sondern Begnadung, „Mysterium", Unergründlichkeit, also Negation der Erkenntnis:

„Jede irdische Venus ersteht, wie die erste des Himmels,
Eine dunkle Geburt aus dem unendlichen Meer" [3].

Im Gegensatz zur dunklen Geburt der Liebe, die „fertig von Ewigkeit her vollendet vor dir steht", unterliegt „alles Menschliche" dem Werden und der Zeit:

„Alles Menschliche muß erst werden und wachsen und reifen,
Und von Gestalt zu Gestalt führt es die bildende Zeit." (Ebd.)

Wenn uns auch die Trennung des Göttlich-Ewigen vom Zeitlich-Menschlichen nicht über das Menschsein hinausführt – vollzieht sie sich doch innerhalb desselben –, so sind wir doch mit dem Dichter hinsichtlich jenes Gegensatzes als solchen einig und akzeptieren auch wir die Bezeichnung alles desjenigen Menschlichen, das „in der Zeit" wird, wächst und reift, als *Gestalt*. Mit der Gestalt beginnt, wie wir sahen, die *Möglichkeit* der Daseinserkenntnis. Der Blick, der Gruß, das Wort, die Umarmung der Liebe lassen sich, wenn auch nicht begrifflich erschöpfen, so doch hinsichtlich dessen, was zeitlich an ihnen ist, schildern und in Aussagen formulieren. Das Menschlich-Zeitliche und Geschichtliche steht aber nicht nur im Gegensatz zum Mysterium, sondern auch im Gegensatz zu der vom Gesetz beherrschten Ordnungsqualität der Natur:

„Ewig wechselt der Wille den Zweck und die Regel, in ewig
Wiederholter Gestalt wälzen die Taten sich um;
Aber jugendlich immer, in immer veränderter Schöne
Ehrst du, fromme Natur, züchtig das alte Gesetz" [4].

---

[2] Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. Ausgew. Werke (Reclam) III, 704.

[3] Schiller, Das Glück (1896).

[4] Schiller, Der Spaziergang. Vgl. zu diesem Gedicht, früher Elegie genannt, den Brief W. v. Humboldts an Schiller vom 23. X. 95: „Es stellt die veränderliche Strebsamkeit des Menschen der sichren Unveränderlichkeit der Natur zur Seite, führt auf den wahren Gesichtspunkt beide zu übersehen, und verknüpft somit alles Höchste, was ein Mensch zu denken vermag. Den ganzen großen Inhalt der Weltgeschichte, die Summe und den Gang alles menschlichen Beginnens, seine Erfolge, seine Gesetze und sein letztes Ziel, alles umschließt es in wenigen, leicht zu übersehenden, und doch so wahren und erschöpfenden Bildern."

Und doch ist dieser Gegensatz – von Natur und Geschichte – nicht unüberbrückbar. Er ist überbrückt in jeder Gestalt der Daseinserkenntnis, in jeder echten künstlerischen Gestalt, im philosophischen System, in der den Gegensatz von Wirstruktur und Iststruktur so glücklich versöhnenden „Naturbetrachtung" Goethes:

„Jede Pflanze verkündet dir nur die ew'gen Gesetze,
Jede Blume, sie spricht lauter und lauter mit dir" [5].

„Und wenn Natur dich unterweist,
Dann geht die Seelenkraft dir auf,
Wie spricht ein Geist zum andern Geist" [6].

„Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
Kraft, sie zu fühlen, zu genießen. Nicht
Kalt staunenden Besuch erlaubst du nur,
Vergönnest mir, in ihre tiefe Brust,
Wie in den Busen eines Freunds, zu schauen.
Du führst die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen" [7].

Dies sind nur *einige* Aussprüche aus den unzähligen im Werke Goethes, die von seiner *psychologischen Erkenntnisweise* der Natur, d. h. von ihrer „Betrachtung" im Lichte der Wirstruktur, ihrer Offenbarung und ihren Gestalten Zeugnis ablegen.

Aber was von der Pflanze und der Natur überhaupt gilt, gilt auch von allen denjenigen „Gestalten", die „Natur unsern Gefühlen geliehen", und so auch von dem „Gefühl" der Liebe.

„O, gedenke denn auch, wie aus dem Keim der Bekanntschaft
Nach und nach in uns holde Gewohnheit entsproß,
Freundschaft sich mit Macht in unserm Innern enthüllte.
Und wie Amor zuletzt Blüten und Früchte gezeugt.
Denke, wie mannigfach bald die, bald jene Gestalten,
Still entfaltend, Natur unsern Gefühlen geliehn!
Freue dich auch des heutigen Tags! Die heilige Liebe
Strebt zu der höchsten Frucht gleicher Gesinnungen auf,
Gleicher Ansicht der Dinge, damit in harmonischem Anschaun
Sich verbinde das Paar, finde die höhere Welt" [8].

Wir sehen: Goethes Erkennen beginnt nicht, sondern endigt beim Menschlichen. Wenn es aber den Übergang von der Pflanze zum Tier (vgl. die Metamorphose der Tiere), ja schon von der Wolke zur Pflanze und von dieser zum Menschen ohne jeg-

[5] Aus Die Metamorphose der Pflanzen.
[6] Faust I, V. 423–425.
[7] Faust, I, V. 3320–3227 (Wald und Höhle).
[8] Die Metamorphose der Pflanzen.

lichen *Sprung* zu vollziehen vermag, so gerade deswegen, weil es von allem Anfang an Erkenntnis ist [9], weil Natur und Geschichte für ihn keinen Gegensatz bedeuten, sondern beide sich versöhnen in der Anschauung und *Offenbarung* der „Gott-Natur": „Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen, als daß sich Gott-Natur ihm offenbare!" (bei Betrachtung von Schillers Schädel). Aber nicht weil Daseinserkenntnis notwendigerweise auf einen Pantheismus oder Panentheismus hinauslaufen müßte – diese Auffassung liegt *uns* ganz fern –, sondern weil Goethe das psychologische Erkennen im *ganzen* Bereich der Erkenntnis durchgeführt hat, ist sein Beispiel für uns so lehrreich. Psychologische Erkenntnis als Daseinserkenntnis liegt nämlich überall da vor, wo, wie die Blume, so die Natur selbst mit Mir spricht, sich Mir in der „dunklen Geburt" der *Begegnung antwortend offenbart* [10], zwar nicht im Sinne mystischer Schwärmerei, sondern „prüfender" und „vergleichender" Gestaltenschau.

„Freue dich, höchstes Geschöpf der Natur, du fühlest dich fähig
Ihr den höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang,
Nachzudenken. Hier stehe nun still und wende die Blicke
Rückwärts, prüfe, vergleiche und nimm vom Munde der Muse,
Daß du schauest, nicht schwärmst, die liebliche, volle Gewißheit" [11].

Was Goethe „zu aller Bildung den Schlüssel" [11] finden läßt, ist also „die geprägte Form, die lebend sich entwickelt", der Gedanke der *Metamorphose* oder des *Gestaltwandels* [12]. Dieser Gedanke ist weder zu verwechseln mit dem der *Genese*, noch mit dem der „Entwicklung" (Evolution), noch erst recht mit der Kategorie von Ursache und Wirkung. Gestaltwandel ist *Verwandlung*. Als solche steht er *jenseits* des logischen Prinzips des Widerspruchs; bedeutet Verwandlung doch Veränderung und Nicht-Veränderung, Wechsel und Dauer („im Wechsel"), Werden, Vergehen und Sein ineins, also dialektische *Aufhebung* des Widerspruchs in der hö-

[9] Vgl. auch die oft zitierte Stelle aus dem Brief an Fritz Jacobi vom 10. Mai 1812: „Man lernt nichts kennen, als was man liebt, und je tiefer und vollständiger die Kenntnis werden soll, desto stärker, kräftiger und lebendiger muß Liebe, ja Leidenschaft sein". – Wir dürfen diesen Ausspruch natürlich nicht nur empirisch-psychologisch verstehen, sondern müssen ihn, wie wir im Folgenden sehen werden, anthropologisch verstehen.

[10] Außer den Faustmonologen und der Metamorphose der Pflanzen ist hier auch zu erinnern an das berühmte „Fragment über die Natur" (1781/82).

[11] Die Metamorphose der Tiere. – Hinsichtlich der Gestaltenschau auf dem Gebiete der Geschichte vgl. die Noten und Abhandlungen zum Diwan und die nicht weniger bedeutsamen und aufschlußreichen Beiträge zur Geschichte der Farbenlehre.

[12] Diese glückliche Übertragung des griechischen Ausdrucks verdanken wir, wenn ich nicht irre, Leopold Zieglers „Gestaltwandel der Götter".

heren *Einheit* von So-sein und Anders-sein. Gestaltwandel ist „der erste und oberste Gedanke" der Daseinserkenntnis. Diese Stellung verdankt er dem Umstand, daß in ihm die „ungeheure Macht des Negativen" des Andersseins, nicht nur zu ihrem vollen Recht gelangt, sondern auf Grund ihrer eigenen Negation zugleich wieder „umschlägt" in die lebendige Einheit von Affirmation *und* Negation.

Daß und inwiefern psychologisches Erkennen aber nun als Aufhebung des Widerspruchs zwischen So-sein und Anders-sein, zwischen Beharrung und Wechsel *sein* kann, haben wir gesehen, wenn auch fürs Erste hauptsächlich von der Seite des Woraufhin der Erkenntnis aus, des „terminus ad quem". Dasselbe gilt nun aber auch vom „terminus a quo". Betrifft doch der „Gestaltwandel" im psychologischen Erkennen nicht nur das zu Erkennende, sondern ineins damit auch die Erkennenden, und zeigt sich doch gerade hierin das allem psychologischen *Ver*nehmen und *Ver*stehen zugrundeliegende oder es fundierende *Ein*-vernehmen [13].

Während Liebe, wie wir sahen, überhaupt kein Negatives kennt und anerkennt – man denke nur an die Dialektik des „Schamgefühls" –, kann das nicht mehr der Fall sein für das psychologische *Erkennen,* wenn anders es eine Überwindung des Widerspruchs von Liebe und Nichtigkeit der Sorge sein soll. *Psychologische Erkenntnis ist Lieben unter „gleichzeitiger" Anerkennung der Macht des Negativen,* des Entzugs, der Verarmung an Seinsfülle, der Endlichkeit und damit der „Problematik" (Häberlin), der „Not" oder „Schuld" (Heidegger), des „Bösen" (Christentum), ist also Wissen um den Tod, die Trennung, den Mangel, die Krankheit, den Irrtum, das Schuldigwerden, die Lüge, den Betrug, die Willkür und Gewalt, ist Wissen um die ungeheure Macht des Leides und des Schmerzes. Psychologische Erkenntnis ist, wie wir früher schon sagten, das *Wagnis* der Liebe über diesen Schmerz der *Dissonanz* des Menschseins hinaus, ja Einbeziehung seiner in das Wirsein. Nirgends spielt die ungeheure Macht des Negativen eine bedeutungsvollere Rolle als im psychologischen Erkennen, ist sie doch sein eigentlichstes „Motiv", besser sein tiefster Sinn. Psychologische Erkenntnis hätte keinen „Sinn" im menschlichen Dasein, bedeutete sie nicht das *Festhalten* an der Heimat und Ewigkeit der

---

[13] Für dieses vor-gegenständliche Einvernehmen hat Erwin Straus in seinem verdienstvollen Buch „Vom Sinn der Sinne" den immerhin schon wissenschaftlichen Ausdruck „*sympathetische Kommunikation*" verwendet, zu deutsch – *Empfindung* (im Gegensatz zu aller – gegenständlichen – Wahrnehmung). Vgl. hiezu meinen gleichnamigen Aufsatz a. a. O.

Liebe *trotz* der Einsicht in ihre Widersprochenheit durch die Sorge, also trotz des unstillbaren Schmerzes, der ungeheuren Last des Negativen. Nur als dieses *Dennoch* ist der Sinn der psychologischen Erkenntnis zu bestimmen.

„Wo" und „solange" reine Liebe, gläubiges Stehen in wirhafter Seinssicherheit, *ist*, bilden Du und die „entdeckte" „Fülle der Gesichte", Ich und das Finden dieser Gesichte eine untrennbare wirhafte Einheit, wie es eine, ursprünglich der „Zuneigung" angehörende Strophe G o e t h e s an Frau von Stein wunderbar zum Ausdruck bringt:

„Denn was der Mensch in seinen Erdeschranken
Von hohem Glück mit Götternamen nennt,
Die Harmonie der Treue, die kein Wanken,
Der Freundschaft, die nicht Zweifelsorge kennt;
Das Licht, das Weisen nur zu einsamen Gedanken,
Das Dichtern nur in schönen Bildern brennt:
Das hatt' ich all' in meinen besten Stunden
In ihr entdeckt und es für mich gefunden."

Hier ist noch alles reine Seinsaffirmation im Sinne der *Negation* des Negativen, Negation nämlich der Negativität des Wankens *(kein* Wanken), der Negativität der Zweifelsorge *(nicht* Zweifelsorge kennt), der Negativität der Einschränkung durch das Nur *(nicht* nur zu einsamen Gedanken; *nicht* nur in schönen Bildern). Und all diese Negation des Negativen ist gekleidet in die Verschmelzung des uralten orientalisch-griechisch-christlichen Symbols des Lichts (φῶς), des persisch-G o e t h e schen Symbols der brennenden Flamme.

Wo aber das „Dunkel" und der „Schatten" der *bloßen* Negation, die besonders in der Gnosis eine so große Rolle spielende Ab-Trennung, *„Abtrünnigkeit"* von der Fülle des Lichts ins Spiel tritt, da heben sich alle jene Gesichte gestalthaft ab von Dir und Mir und von einander, werden sie, die im vollen Licht der Liebe ununterscheidbar „in Dir" lagen, an und für sich bestimmbar oder identifizierbar. An Stelle der reinen Wirstruktur des Daseins, des reinen und vollen Zu-*Herzen*-Gehens und Von-*Herzen*-Kommens, treten jetzt, unter der Last des Negativen oder des „Entzugs", der weltliche oder Bewandtnis-Charakter der Zuhandenheit, das Bewendenlassen *bei etwas* und das, *wobei* es mit *etwas* sein Bewenden hat. Das Erkennen läßt das, *wobei* es *mit etwas* sein Bewenden hat, nun *als* dieses etwas, nämlich als diese bestimmte Gestalt, auf Grund jener „Verteilung von Licht und Schatten" durch die Negation „umsichtig sehen". Warum es sich im psychologischen Erkennen aber

um Gestalten, um ursprüngliche Ganzheiten also, handeln *muß*, und nicht etwa um „Elemente", das rührt gerade daher, daß in ihm die Liebe eben nicht abgedankt hat, sondern noch „lebt", daß Liebe aber nur „so lange" leben kann, als die Negation oder Trennung nicht vollzogen wird bis zur Zertrennung, ja Zertrümmerung der Seinsfülle in „abgetrennte" abstrakte Seinselemente und ihre Messung, Zählung und Subsummierung unter das abstrakte Gesetz. Anerkennung der Macht des *Negativen* ist also nicht gleichbedeutend mit *Sichausliefern an* die Macht des Negativen. Vor dem Sichausliefern der Erkenntnis an diese Macht *bewahrt* gerade die Liebe und *nur* die Liebe. Ist sie es doch, die dem „Geist, der stets verneint", dem Geist der Trennung, der *Abtrünnigkeit* vom Sein als Ganzem, *widerspricht*. Von der Liebe getragene oder wirhafte Erkenntnis beugt sich daher vor dem Negativen nur „so weit", als ihr der „Blick aufs Ganze" (des Seins) nicht verloren geht *und damit auch nicht auf sich selbst!* Sich-ausliefern, an welche Macht oder Gewalt es immer sei, heißt *Sich-selbst-aufgeben*, seinen *Selbststand* verlieren oder – nur mit einem andern Wort – seine Freiheit. Insofern ist jede psychologische Gestalterkenntnis eine *Tat*. Überall wo wir uns selbst aufgeben, unsere Freiheit verlieren, werden wir dem Sein als Ganzem, das allein Freiheit verbürgt, abtrünnig, zertrümmern und zerstören wir lebendige Seinsgestalt und fallen zugleich auch *Wir* (als liebende Wirheit) aus dem Sein aus.

„Die Gestalt" hingegen bleibt immer Glied der ihr übergeordneten Wirstruktur, weshalb auch ihr *„Wandel"* noch den Bedingungen dieser Struktur gehorcht. Wo immer Wir uns an „etwas" *ausliefern*, sei es in politischem, moralischem oder auch „nur" in erkennendem Sein, da befinden wir uns im Stande der *Abtrünnigkeit* vom Sein als Ganzem, verlieren wir den erkennenden Blick aufs Ganze des Seins und sehen wir nur noch Seinstrümmer und Seinssplitter. (Die „isolierte" Nation oder Klasse, den „isolierten" Begriff usw.). So ist es auch ein ganz Anderes, der „Natur" den höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang – den Gedanken von Freiheit und Maß, Macht und Schranken, Vorzug und Mangel, Willkür und Gesetz, kurz von beweglicher Ordnung (vgl. nochmals die Metamorphose der Tiere) – in wirhafter Verbundenheit „nachzudenken" und „den Menschen" der Natur gleichsam nachzuerschaffen" (vgl. Schiller an Goethe, 23. August 1794), ein Anderes, die „Natur", das Sein überhaupt, den Menschen aus abstrakten, es-haften Gedankensplittern in abstrakter Theorie oder „Ideologie" künstlich nachzukonstruieren.

Aber nicht nur Goethe, auch Schiller hat diesen Unter-

schied zwischen der „traurigen Herrschaft" des Begriffs und der „Bildung" des „liebenden Herzens" und der „Schönheit" tief erfahren und plotinisch-goethisch formuliert:

„Viele sind gut und verständig; doch zählen für einen nur alle,
Denn sie regiert der Begriff, ach! nicht das liebende Herz.
Traurig herrscht der Begriff, aus tausendfach wechselnden Formen
Bringet er dürftig und leer ewig nur Eine hervor;
Aber von Leben rauscht es und Lust, wo bildend die Schönheit
Herrschet, das ewige Eins wandelt sie tausendfach neu" [14].

Nun ist Daseinserkenntnis, wie wir wissen, keineswegs nur Erkenntnis des liebenden Herzens und keineswegs nur ästhetisch-schauende Erkenntnis, sondern – als Erkenntniswille – auch *labor*, „Beschäftigung, die nie ermattet", *Disziplin* der *Methode*. Unschwer können wir diese Methode jetzt rekapitulierend *zusammenfassen:*

Die Methode der psychologischen Erkenntnis – als das immer neue und nie zu einem Ende gelangende *Wagnis* der Versöhnung von Liebe und Sorge, von „Herz" und „Verstand" – besteht in dem nur ihr eigentümlichen *dialektischen Wechselprozeß* der *Negation* der wir-haften Seinsfülle der Liebe durch die determinierende und identifizierende Tendenz der es-haften Verstandeserkenntnis einerseits *(erste Stufe der psychologischen Erkenntnis)*, und der *Negation dieser Negation* durch die sich gegen jegliche es-hafte Abtrünnigkeit oder Abstraktion sträubende, sie immer wieder in den reinen Überschwung zurücknehmende Einheits- oder Totalitätsschau der Liebe anderseits *(zweite Stufe)*. Das *Ganze* dieser Methode aber ist dieser nie zum Stillstand gelangende Wechselprozeß selbst, die dauernde Bewegung seiner „Systole" und „Diastole", seines Entzugs und seines Überschwungs.

III. Daseinserkenntnis, Gestalt und Idee.

Im Gegensatz zu der rein aus der Begegnung „geborenen" oder Liebesgestalt sind am *Aufbau der psychologischen Gestalt* alle drei Daseinsmodi beteiligt, ganz unabhängig davon, ob die jeweilige psychologische Gestalt selbst Gestalt *eines* jener Modi allein ist oder, was „im Leben" die Regel bildet, eine *Komplexion* jener

[14] Die Mannigfaltigkeit (1796). – Diese Kritik am (üblichen) Begriff stimmt weitgehend überein mit derjenigen H e g e l s. Sie legt in wenigen Versen die Motive dar, die H e g e l s ganzes Denken beherrschen, nämlich zu einem Begriff des Begriffs zu gelangen, für den diese Kritik *nicht* gilt.

Modi darstellt. Gemäß der Tatsache, daß Daseinserkenntnis nicht nur am Spiel des Daseins mit sich selbst „teilnimmt", sondern selbst eine Form dieses Spiels *ist,* stehen Daseinserkenntnis und Gestalt in einem unlöslichen „Wechselprozeß". Das sei kurz an einigen Beispielen aufgezeigt.

Zunächst knüpfen wir wieder an das Beispiel vom Obstdieb und Bauer (vgl. p. 370 ff. und p. 522 ff.) an. Schon hier handelt es sich um eine sehr komplexe Gestalt, nämlich um die sich auf den („singularen") Gestalten der Begierde, der Verletzung und der Wahrung des Eigentums, der Vergeltung und Sühne aufbauende („plurale") Gestalt der *Strafe.* Wo kann hier aber noch die Rede sein vom dualen Modus, von der *Begegnung,* die doch am vollen Aufbau der psychologischen Gestalt mitbeteiligt sein soll? Liebe Ich doch weder den Knaben, noch den Bauern, noch das „Verhältnis" der Strafe! Nun, psychologisch erkannt ist diese Gestalt des Spiels des Daseins mit sich selbst, benannt Strafe, nicht, wenn wir sie lediglich diskursiv durchlaufen und so „auf ihren Begriff bringen" und von jedem andern Begriff *ab*grenzen („erste" oder „Vorstufe"), sondern erst, wenn wir diese Abgrenzung oder Definition wieder „gutgemacht" haben in der „Reintegration" des Abgetrennten in das lebendige Ganze (zweite Stufe), mit andern Worten, wenn wir den Begriff erkannt haben als wesenhaft mögliche Besonderung oder „Partikularität" aus dem „im Geist der Liebe" angeschauten Spiel des Daseins mit sich selbst (vgl. p. 501). Diese Erkenntnis kann nur gewonnen werden in liebender Teilnahme am Sein als Ganzem, im gläubigen Feststehen in ihm auf Grund der Einbildungskraft der Liebe. Die Erkenntnis erster Stufe, die Negation, hat hinsichtlich des pluralen Modus leichtes Spiel, „spricht" sie uns doch die Liebe zum Einen und zum Andern „ab", trennt und begrenzt sie hier doch räumlich, zeitlich, sinnhaft und läßt sie es hier doch überall bewenden bei etwas, *mit* dem es eine *bestimmte* Bewandtnis hat, um es dann „umsichtig sehen" zu lassen in der Überlegung.

Was die Erkenntnis erster Stufe hier sehen läßt, ist nicht die *Gestalt,* sondern der *Begriff* der Strafe. Je weiter die Überlegung aber geht, desto mehr zerfasert („analysiert") sie diesen Begriff in mehr und mehr Bedeutungselemente verschiedenster Ordnungsqualität, von denen die Ordnungsqualitäten der „Kultur" und der „Natur" obenan stehen. Diese Zerfaserung ginge ins (schlechte) Unendliche, würde sich der Gang der Überlegung, die Diskursivität, nicht begnügen mit einem einigermaßen konventionell bestimmten Ausmaß von Erkenntnisschritten, ausgehend von und zurückkehrend

zu dem, was die Psychologie das „Spiel der Motive" nennt. Es ist aber leicht einzusehen, daß „das Motiv" und das „Spiel der Motive" nichts Letztes sein können, sondern nur ein „theoretisch" festgelegter Umkreis psychologischer Überlegungen, kreisend um den „geheimen Punkt", wo, um mit G o e t h e (vgl. auch unten p. 619) zu reden, „die prätendierte Freiheit" unseres Willens mit dem notwendigen Gang des Ganzen zusammenfällt. Stehen doch „hinter" den Motiven und ihrem Spiel „die Person", die „Rolle", deren geschichtliche und natürliche Voraussetzungen, der Staat, das Volk, der Stand, der „Himmelsstrich", unter dem sich „das Geschehen" abspielt, ferner das Temperament, die (ererbte) Konstitution, die Lebensphase, kurz der Organismus usw. Auf dem Grunde all dieser „Hintergründe" vermag die Überlegung noch andere, ähnliche „Fälle" zu sehen, zu greifen und zu vergleichen, stellt sie aus allen Vergleichen eine Norm auf und mißt sie den Einzelfall an dieser Norm, am „Begriff".

Die *zweite Stufe* der psychologischen Erkenntnis macht nun zwar alle diese auf Grund der ersten Negation im Gang logischer Determination gewonnenen Ergebnisse nicht rückgängig, sie „bewahrt" sie zwar, widerspricht ihnen aber trotzdem in der Negation zweiter Stufe, in der sie den Begriff „Strafe" nicht nur als *Daseins-Gestalt* „Strafe" wieder[1] in den Blick bekommt, sondern indem sie diese Gestalt auch im „Wandel" des menschlichen Daseins überhaupt, d. h. in seinem Gestaltwandel, erkennt. In der liebenden Teilnahme am Sein als Ganzem negiert die Liebe auch hier die „Zweifelsorge", das „Nur", kurz den Entzug, im Sinne selbstherrlicher, abstrakter Bestimmtheit; sie *bewahrt* ihn aber auch insofern, als sie ihn aufnimmt in die Fülle des reinen Überschwungs. Der Erkennende steht jetzt nicht mehr lediglich als Subjekt einem Objekt „Strafe" gegenüber, sie als *etwas* und *etwas an ihr* vernehmend, sondern er steht zugleich im *Ein*vernehmen mit dem Dasein hinsichtlich der Gestalt „Strafe". Das bedeutet etwas ganz anderes als eine Hineinversetzung oder Einfühlung des Erkennen-wollenden in die Partner des „Strafverhältnisses", etwas ganz anderes als ein Nacherleben oder Nachvollziehen der Erlebnisvollzüge derselben; bedeutet es doch die anthropologische und ontologische *Bedingung* der *Möglichkeit* von all dem. Denn jetzt wird „Strafe" erkannt als werdende

[1] Es muß immer im Auge behalten werden, daß wir uns das Verhältnis der „Stufen" psychologischer Erkenntnis nicht als ein zeitliches Nacheinander vorstellen dürfen, sondern nur als ein phaenomenologisches *Ineinander*, wobei die Stufenfolge sich immer wieder „umkehren", die Erkenntnis ebensowohl bei der Gestalt anheben kann, um sich an diskursiven Merkmalen weiter auszugestalten, als auch beim diskursiven Merkmal anheben kann und so fort.

und vergehende Daseinsgestalt, werdend aus den Gestalten der Begierde, der Verletzung und Verteidigung des Eigentums, der Vergeltung usw., vergehend in die Gestalten der Wiedervergeltung, des Hasses oder der Versöhnung, der bloßen Wiedererinnerung oder der Vergessenheit usw. Nicht insofern Einer als Erkennender sich in die Andern als die Partner des Verhältnisses hineinversetzt, gelangt er zu dieser Erkenntnis, sondern insofern er zu jener Erkenntnis gelangt ist, vermag er sich in die Andern hineinzuversetzen und ihre „Erlebnisse" „nachzuerleben"! Und insofern der Erkennende in liebendem „Einvernehmen mit" dem Dasein, in liebender Einbildungskraft also, am Dasein „produktiv" (vgl. zu diesem Ausdruck unten p. 614 ff.) teilnimmt, wandelt sich die Daseinsteilnahme „ganz von selbst" in das verantwortliche (bindend-lösende) *Urteil,* im *religiösen* Sinne in die Erlösung und Vergebung (vgl. Jesus), im *ethischen* in die Verzeihung (vgl. Prospero), im *existenziellen* in die schicksalhafte Entscheidung (vgl. Thekla und das Freundesurteil), im *wissenschaftlichen* in das wissenschaftliche „Bekenntnis", in die verantwortliche Rechenschaftsablegung der Daseinserkenntnis im wissenschaftlichen Werk.

Aber auch wenn ich sage, daß ich den Bauer oder den Knaben oder beide *verstehe,* was kann das anders bedeuten, als daß ich Dasein im pluralen Modus, daß ich den Einen und den Andern *„freigebe",* zwar nicht in die Existenz, sondern in den Gestaltwandel alles Daseins, daß „Ich" sie nicht mehr stand- und gesichtspunktlich *gestimmt* als diesen und jenen „persönlichen" Gegenstand be- und verurteile, sondern auf Grund des Verhältnisses der Daseinsgestalt „Strafe" zum Verständnis der „persönlichen" Daseinsgestalten des Strafenden und des Gestraften und auf Grund *dieses* Verständnisses auch zum Verstehen ihrer „persönlichen" *Motive* gelange?

Was ferner die *volle* Daseinserkenntnis des Selbst, die *Selbsterkenntnis*[2] betrifft, so muß jetzt klar sein, daß, wenn Ich mich auch nicht *lieben* kann, Ich trotzdem nicht bei der rein diskursiven „Selbstbeobachtung" stehen bleiben muß, wie es der Fall ist, wenn Ich als Partei Mich als „Gegen-Partei" beurteile. Aber auch um ein rein existenzielles Erkennen kann es sich hier nicht mehr handeln; erkenne Ich Mich dieserart doch nur, insofern Ich mich des Grundes des Daseins als meinen bemächtige. Daseinserkenntnis ist aber nur da, wo Ich mich, in liebender Imagination des Grundes des Daseins als *„unseren"* bemächtige. Da ich Mich aber nicht lieben,

[2] Vgl. hiezu die Ausführungen über die diskursive Selbst*beobachtung* (p. 536 f.) und über die Selbsterkenntnis im rein existenziellen Sinne (p. 545 ff.).

mit andern Worten, da Ich *Mich* nie in *Dich* verwandeln kann, vermag es zu Daseinserkenntnis hier nur in dem Sinne zu kommen, daß ich mit dem Dasein *„in Mir"* im *Ein*-vernehmen *bin,* an mir als Dasein *teilnehme* und in diesem Sinne „mein eigener Freund" bin. Da es sich hier aber nicht um Liebe oder Freundschaft im vollen Sinne der Dualität handeln kann – woran nicht zu rütteln ist –, kann dieses Ein-vernehmen, diese Teilnahme oder Freundschaft nicht Mir, als diesem singularen Wesen, als diesem konkreten „Ich", gelten, mit dem Ich Mich im täglichen Leben herumschlage, „an dem" Ich arbeite, mich freue, „unter dem" Ich leide oder dem Ich existenziell die Treue halte, sondern nur „Mir" als dieser „konkreten" Gestalt des Spiels des Daseins mit sich selbst. Was hinsichtlich des Bauern und des Knaben möglich ist, muß auch hinsichtlich Meiner möglich sein, wegen der „geringeren Distanz", d. h. des stärkeren Verstricktseins (entanglement) in die rollenhaften oder persönlichen „Interessen", zwar komplizierter und schwieriger hinsichtlich des *Vollzugs* dieser Erkenntnis, jedoch nicht anders hinsichtlich ihres *phänomenologischen Wesens.* Um Mich wahrhaft *psychologisch* zu erkennen (und nicht nur diskursiv zu kennen), muß Ich Mich losgelöst haben von den Banden des alltäglichen Umgangs mit Mir, verzichten auf jegliche – positive oder negative – Parteinahme für oder gegen Mich oder etwas „in" Mir, muß Ich Mich „nur noch" erkennen wie Ich *alles* Sein (psychologisch) erkenne, nämlich in der Überwindung des Widerspruchs zwischen Sorge und Liebe. Wenn Ich auch weiß, daß ich nur ein vergängliches „Staubkorn" bin *in* allem Seienden, so weiß Ich doch, daß Ich nicht nur ein winziger Teil bin vom *Seienden* als Ganzem, und daß Ich nicht nur teilhabe am *Sein,* sondern *daß Ich* – ohne Möglichkeit eines Abstriches, eines Mehr oder Weniger, einer Unterscheidung von Teil und Ganzem – *bin.* Das Sehr-Sein der Liebe kann nicht ein Mehr-*Sein* als anderes Sein bedeuten – denn das Sein ist Eines, unteilbar und unmeßbar –, sondern triumphierende, nämlich furcht- und fraglose Seinssicherheit und Seinsbejahung, heimatliche Geborgenheit im Sein, Liebe zum Sein. Und insofern Ich das *Sein* des Daseins liebe, und *nur* insofern, liebe ich auch Mich. Nicht in meinem So-Sein vermag Ich Mich also zu lieben, sondern nur in meinem *Sein.* Nicht an meinem So-Sein vermag Ich teilzunehmen, sondern nur an meinem Sein (am Dasein als meinem). Nicht im Hinblick auf diese meine singulare Individualität vermag Ich mein eigener Freund zu sein, sondern nur im Hinblick auf das Da-*Sein* dieser Individualität. Wo die Bedingungen der Möglichkeit *dieser* Liebe, Freundschaft, Teilnahme nicht (mehr)

sind – was keineswegs von Mir allein abhängt, sondern auch von der Möglichkeit liebender Gemeinschaft überhaupt [3] –, da bin auch Ich „nicht (mehr) möglich", nicht mehr „bei mir", da kann weder Ich „mir helfen", noch hilft mir Gott oder der Freund; denn was da noch „ist", ist nacktes Grauen.

Davon weiß der Psychiater, der „Seelen-Arzt", nicht nur „ein Wort" zu sagen, sondern da ist er „zuhause", als in seiner – als des Psychiaters – eigensten „Situation". Aber nicht „die Psychose" ist „nacktes Grauen", bedeutet sie doch immer noch oder wieder: In-der-Welt-sein, welches Wieder der Psychiater etwa als „Heilungstendenz", „Wahnsystem", „Welt der Geisteskranken" bezeichnet. Nacktes Grauen ist vielmehr der Abgrund, in den hineinstürzend das In-der-Welt-sein überhaupt keinen Grund mehr hat, die Möglichkeit des Transzendierens überhaupt aufgehoben ist, das Menschsein als Menschsein genichtet wird [4].

Psychologische Selbsterkenntnis ist, wie alle Erkenntnis von Daseinsgestalt, nichts anderes als das Wagnis, über die diskursive Kenntnis, das stand- und gesichtspunktlich *gestimmte* und *bestimmte* Urteil *über* mich hinauszukommen in der *Negation* aller Diskursivität (zweite Stufe psychologischer Erkenntnis) und ihrer Reintegration in den reinen Überschwung. Jene Negation und diese Reintegration sind nur möglich, wo Ich über der Endlichkeit des Seins des Daseins als meinen die Ewigkeit und Totalität des Seins nicht „aus dem Auge verliere", wo Ich gläubig im Sein als Ganzem *stehe* und mich als Gestalt dieses Seins, als vergänglicher Zug ewigen Gestaltwandels, *weiß*. Wo dies nicht der Fall ist, vermag Ich *„die Angst des Irdischen"* nicht „von mir zu werfen", ob Ich ihr nun verzweifelnd zum Opfer falle, ihr in eigentlicher Existenz heroisch standhalte oder sie in uneigentlicher oder Pseudo-Existenz grell überschreie.

Was vom Spiel des Daseins mit sich selbst in dem, wesensmäßig „unvollkommenen", Modus der Selbsterkenntnis oder Erkenntnis der Daseinsgestalt als Meiner gilt, gilt nun erst recht vom Spiel des Daseins mit sich selbst in der wesensmäßigen „Vollkommenheit" der Erkenntnis der Daseinsgestalt als *Deiner;* denn hier können die Liebe zum Sein überhaupt und die Liebe zu Deinem Sein – in liebender Wesens*einbildung* – wesensmäßig „zusammenfallen".

[3] Vgl. zur *Kasuistik* dieses Wesensgesetzes die schöne Schrift von Marg. v. Andics aus der Pötzlschen Klinik in Wien: Über Sinn und Sinnlosigkeit des Lebens. Auf Grund von Gesprächen mit geretteten Selbstmördern, 1938.

[4] Diese Nichtigung ist etwas ganz anderes als die Vernichtung der „Geisteskräfte", der „Seele" oder des Gehirns!

Liebende Wesenseinbildung ist aber, wie wir sehen werden (vgl. unten p. 645) noch nicht Daseins*erkenntnis*. Daseinserkenntnis ist erst da, wo sich das Spiel des Daseins mit sich selbst nicht *nur* in Liebe, sondern in der Versöhnung des Widerspruchs von Liebe und Sorge, in psychologischer *Wahrheit* also, abspielt. Was wir den „Logos der Psyche" nennen, kann nichts anderes bedeuten, als das sich in Wahrheit abspielende und auf Wahrheit abzielende Spiel des Daseins mit sich selbst. Von diesem Logos gilt erst recht das *heraklit*ische Wort von der *Selbstmehrung;* denn das phänomenologische Ineinander von diskursiver Erfahrung und imaginativer Gestaltschau (von erster und zweiter Stufe psychologischer Erkenntnis) steht nie still, sondern bewegt sich in einem „unaufhörlichen" Zirkel; vermag doch jede „Wirklichkeitsnotiz" die Gestalt zu „befruchten", wie die Gestalt wiederum neue Möglichkeiten („Perspektiven") für die diskursive Erfahrung zu eröffnen vermag. Auch einmal gebildet, steht „die Gestalt" nie still, sei es vom Ganzen hin zu den „Teilen", sei es von den „Teilen" zum Ganzen. Darauf beruht die Lebendigkeit ihrer Wahrheit. Anderseits greift die Gestalt, einmal erkannt, ihrerseits wieder in den Gestaltwandel des Daseins ein, man denke nur an die Gestalten C ä s a r und G o e t h e, aber auch an Gestalten wissenschaftlicher Erkenntnis („wissenschaftlicher Weltbilder"), um in diesem Eingreifen wiederum gewandelt, umgestaltet, „korrigiert", vertieft oder verzerrt zu werden. Das gilt natürlich nicht nur von den Gestalten aus dem „Kreise" der Weltgeschichte, sondern auch für Gestalten aus dem Familienkreise, dem Freundschafts- und Berufskreis usw., und gilt natürlich nicht nur für die Gestalten wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern auch für die künstlerischen, politischen, sozialen Gestalten, für alle Formen mit- und eigenweltlichen Umgangs oder Verkehrs (Strafe, Kampf, Diskussion, Fanatismus usw.) und alle Gestalten existenzieller Tendenz.

Wir beschränken uns auf ein Beispiel für die psychologische Erkenntnis des Daseins eines menschlichen „Individuums". Wenn ich ein „psychologisches Urteil" über meinen Lehrer *Bleuler* abgeben, in psychologischer Wahrheit und Verantwortung also von ihm zeugen will[5], so kann das nichts anderes heißen, als daß ich die Gestalt erkennen will, die das Dasein sich in dieser „Persönlichkeit" gegeben hat. Diese Gestalt ist weder der reale Gegenstand „Bleuler", noch ist sie „mein Bewußtseinsinhalt" oder „nur in meinem Bewußtsein", vielmehr *sprengt* die Gestalt, als „Produkt" psy-

[5] Vgl. Bleulers geistige Gestalt. Schweiz. Arch. Neur. u. Psychiatrie Bd. XLVI, H. 1/2, 1941.

chologischer Bildung und psychologischen Gebildes ineins, die Disjunktion von Inhalt und Gegenstand. Doch hievon weiter unten (p. 614–617). Auch hier kann es sein Bewenden nicht dabei haben, diskursiv alles zu ermitteln und aufzuzählen, was ich im pluralen Modus, im Umgang oder Verkehr mit *Bleuler* als einem „Andern", als seine Eigenschaften, seinen Charakter, sein Temperament, seine wissenschaftlichen Leistungen usw. wahrgenommen oder entdeckt habe, was alles in bestimmten Formen des mit*weltlichen* Nehmens-bei-etwas, in bestimmten mitweltlichen Rollen oder Verhältnissen (dem Verhältnis von Schüler und Lehrer, Assistent und Chef, dem kollegialen und wissenschaftlichen Verhältnis usw.) seinen Ursprung hat; denn damit verbleibe ich noch ganz in diskursiver Erfahrung. Freilich müssen auch diese „Wirklichkeitsnotizen", wie die Töne einer Melodie, in den Aufbau der Gestalt Bleuler eingehen, soll sie nicht leeres Schema bleiben. Außerdem muß in die Gestalt Bleuler eingehen der Gehalt unserer „existenziellen Kommunikation", muß es zur „Wiederholung" [6] seiner Existenz in der Gestalt kommen. Zur Gestalt als solcher kommt es aber erst in liebender *Wesenseinbildung*. Ohne sie bleibt die Persönlichkeit bloßer Gegenstand oder aber bloßes „Ich" im Sinne eines „Kreuzungspunktes für Kultursysteme" (Dilthey). Liebende Wesenseinbildung hat ihren „Ursprung" hier in der unausgesprochenen Wirheit, in der Freundschaft und freundschaftlichen Teilnahme an unserem Schicksal, in dem Glück, gerade ihn als Lehrer „verehren", als „Autorität" liebend achten zu dürfen. All das gründet nicht im pluralen und nicht im singularen Modus, sondern im dualen oder in der wirhaften *Begegnung*. Daß all dies die Gestalt Bleuler aufbauen und in sie eingehen muß, kann natürlich nicht „summativ" gemeint sein, sondern nur „produktiv", d. h. im Sinne eines „bildenden Prinzips", einer Form des Daseins, die wir später als die Form der *psychologischen Bildung* noch näher kennenlernen und untersuchen werden. Erst auf Grund solcher „Bildung" ist die Gestalt Bleuler aus der Mannigfaltigkeit der „Eindrücke" von ihm und „Erfahrungen" mit ihm zu befreien, ineins womit der Erkennende sichselbst von dieser Mannigfaltigkeit befreit. Nur so ist, um mit Lavater (Physiogn. Fragmente. Zweiter Teil, 30. Fragment) zu reden, „ein Ende zu finden, von einem guten Menschen, in dem so viel reine Menschlichkeit ist, alles zu sagen, was an ihm wahrgenommen und empfunden ward". Trotz dieses „Endes" kann es sich hier aber nie um den Abschluß eines diskursiven Erkenntnis-

[6] Vgl. zu dieser Wiederholung im Sinne der ontologischen Tatsache, daß „das Dasein sich einen Helden wählt", oben p. 145 f.

prozesses handeln, sondern nur um den nie zum Stillstand gelangenden Wechselprozeß zwischen Diskursivität (Sorge) und Wesenseinbildung (Liebe).

Im verantwortlichen Urteil der Daseinserkenntnis „banne" Ich die Gestalt, die das Dasein in einer bestimmten „Persönlichkeit" „sich gegeben" hat, erkenne Ich sie als *diese* Gestalt allen Gestaltwandels. Dazu muß Ich Mich wieder ins Spiel des Daseins mit sich selbst liebend einsetzen; denn nur in der Bindung an die Objektivität der Liebe ist ein Daseinsurteil, ist die verantwortliche Tat der erkennenden „Bannung" einer *Gestalt* aus dem fließenden Wandel des menschlichen Daseins möglich. Diese Bannung ist aber zugleich *Bekenntnis,* sei es im Sinne der mündlichen Rede, sei es in dem der wissenschaftlichen Darstellung. Ist die Gestalt Bleulers einmal erkennend „ins Leben gerufen", steht sie „vor unserm erkennenden Blick", so kann an ihr natürlich auch „von Andern" weiter „gearbeitet", kann sie „umgestaltet", erweitert, vertieft oder aber diskursiv bearbeitet, auf die Ebene der Gegenständlichkeit projiziert und naturwissenschaftlich „zerfasert" werden. Auch die „individuelle Gestalt", die Gestalt eines menschlichen Individuums, ist Eidos im doppelten Sinne des Wortes: (zeit- und raumloses, „ewiges") *Wesen*[7] und (raumzeitlicher) *Anblick.* Sie muß sowohl der *Welt*zeit und *Welt*räumlichkeit als der Ewigkeit und Heimat der Herzen „angehören", wenn anders sie Gestalt des Spiels des In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-seins sein soll. Infolgedessen ist sie sowohl *welt*-geschichtlich als ewig, ewig insofern, als sie „in unseren Herzen wohnt". Von dieser Ewigkeit würde sie auch dann nichts einbüßen, wenn die Menschheit zugrunde ginge; bedeutet Ewigkeit doch nicht „ew'ge Zeit".

Eine andere Frage ist es, wie es sich verhält, wenn nicht die Liebe, sondern der *Haß* ins erkennende Spiel des Daseins mit sich-selbst tritt. Haß ist, wie wir sahen (p. 505), keineswegs das Gegenteil von Liebe, es sei denn, daß man ihn, als höchsten oder „fanatischen" Ausdruck der „persönlichen" Stand- und Gesichtspunkthaftigkeit, der *Objektivität* der Liebe gegenüberstellen will, was aber keineswegs der populären Ansicht entspricht. Als Form der Standpunkthaftigkeit vermag der Haß überhaupt nicht zur Gestalt zu gelangen. Versucht er es dennoch, eine Gestalt wenigstens zu zeichnen, so kommt es nur zur *Verzeichnung.* Nicht als ob liebende Erkenntnis Verherrlichung oder Heroisierung, Vertuschung oder Retouchierung bedeutete! Diesem Mißverständnis sind wir hoffent-

[7] Wesen ist hier immer im Husserlschen, nicht im Aristotelischen Sinne der οὐσία gemeint!

lich nicht mehr ausgesetzt; trifft jener Vorwurf doch nur die „blinde" Verliebtheit, die „blinde" Gefolgschaft oder Anhängerschaft. Nicht um den „Mantel christlicher Liebe", der alles „zudeckt", und nicht um das „Alles-verstehen", welches „alles verzeiht", handelt es sich bei der Objektivität der Liebe, sondern um die Reintegration *alles* Besonderen, des Guten wie des Bösen, in den reinen Überschwung. Sicherlich vermögen „die Augen des Hasses" *Eigenschaften* zu sehen, die die „unvoreingenommene Erfahrung" vielleicht nicht zu sehen vermag; dieser „Vorteil" gereicht aber der psychologischen Erkenntnis wieder zum Nachteil, weil er nicht nur die Unmöglichkeit der Daseinserkenntnis, sondern auch die Unmöglichkeit der Objektivität bloß diskursiver Erfahrungskenntnis zur Folge hat. –

Hinsichtlich der Erkenntnis eines „menschlichen Individuums" ist, phänomenologisch gesprochen, also streng zu unterscheiden zwischen dem noëmatischen Korrelat der Noësen im diskursiven Sinne und dem noëmatischen Korrelat der viel komplexeren Noësen im Sinne der Daseinserkenntnis; im ersten Fall bezeichnen wir dieses Korrelat als *Person,* im zweiten als *Persönlichkeit,* im ersten Fall handelt es sich um wahrnehmende und „sachlich" urteilende Noësen, im zweiten um „ein-bildende" oder imaginative. Von der *Person* vermögen wir uns urteilend „einen („sachlichen") Begriff zu machen", wir können sie uns aber nicht als *Gestalt* „einbilden"; von der *Persönlichkeit* können wir uns keinen Begriff machen, wir können sie aber als *Gestalt* imaginieren und auf Grund solcher imaginatio psychologisch erkennen. Der Erkenntnisriß, welcher Person und Sache trennt, ist viel weniger tief als derjenige, welcher Persönlichkeit und Person trennt. Auf Grund der Gemeinsamkeit der Beschränktheit auf das Genommen-werden-bei-etwas, auf die diskursive Erfahrbarkeit, stehen sich Person und Sache viel näher als Persönlichkeit und Person: die letztere ist das objektive Korrelat des Urteils im rein kognitiven Sinne, also ein Sachverhalt, die erstere ist das Korrelat der Schauung im rein ein-bildenden Sinne und der sich auf ihr aufbauenden verantwortlichen, bindend-lösenden, erkennenden *Tat,* also eine psychologische Gestalt. Psychologische Gestalt ist, wir wiederholen, immer Eidos im doppelten Sinne, im Sinne von reinem, zeitlosem *Wesen* und „in der Zeit" seiendem *Anblick* [8].

---

[8] Eidos kommt bekanntlich von idein, sehen. – Auf den Unterschied zwischen rein phänomenologischer Wesensschau oder Ideation und liebender Einbildung oder Imagination kommen wir weiter unten zu sprechen. Vgl. Phänomenologie und Liebe p. 648).

Daseinsmäßig erkannt ist eine Persönlichkeit, z. B. die Persönlichkeit „Bleuler", also nicht schon, wenn sie in einseitiger psychologischer Bildung erkannt ist, vielmehr muß sie auch ihrerseits als psychologisches Gebilde („Bildung") „erkannt" sein. Die Art und Weise, wie die verschiedenen Modi des Menschseins, die Liebe, der mit- und eigenweltliche Umgang und die existenzielle Tendenz die Gestalt gestaltet haben, mit andern Worten, wie dieselben als Züge in die Gestalt eingegangen sind, dieses ganze *Gebilde* wirkt seinerseits auf die Daseinserkenntnis ein, so daß wir es hier mit einer doppelseitigen *Bildung* oder, um den Goetheschen Ausdruck vorweg zu nehmen, mit einer doppelt-unendlichen Bewegung zu tun haben.

Persönlichkeit im Sinne der Daseinserkenntnis ist also kein ethisches Gut oder ästhetisches Werk („Kunstwerk", „harmonische Persönlichkeit"), sondern eine Gestalt auf Grund doppelseitiger psychologischer Bildung. Insofern kann es für den „Kammerdiener" tatsächlich keinen „Helden" geben. Das kommt, wie Goethe (Jub.ausg. 21, 190) es so einfach ausgedrückt hat, „bloß daher, weil der Held nur vom Helden erkannt werden kann". Dieses Erkennen meint etwas ganz anderes als das bloße Sicherkennen an etwas, z. B. das Sicherkennen edler Menschen „an einer einzigen Aufwallung" oder gemeiner Menschen an einem einzigen gemeinen Grinsen; denn dieses Sicherkennen an etwas ist nur Erkenntnis der Gemeinsamkeit von etwas, der Gemeinsamkeit des Adels oder der Gemeinheit der Gesinnung. Hier ist „der Andere" erkannt lediglich „im Hinblick auf" *etwas*. Daseinserkenntnis ist aber mehr, ist doppelseitige Anverwandlung und Rückwirkung von Bilden und Gebilde, ist doppelt-unendliche „Bewegung" zur Gestalt. Wo diese Bewegung nicht doppelseitig sein kann, kommt es auch nicht zur Gestalterkenntnis, ganz unabhängig davon, von welcher Seite aus diese Bewegung zum Stillstand kommt. Als lehrreichstes Beispiel der Unmöglichkeit solcher doppelseitigen Bewegung sei ein Buch zum Gedächtnis von T. E. Lawrence erwähnt[9], in dem es trotz der von etwa *achtzig* Freunden und Bekannten beigetragenen „Wirklichkeitsnotizen" und Deutungsversuchen doch nicht zur Erkenntnis der *Gestalt* T. E. Lawrence kommt.

Werfen wir zum Schluß noch einmal den Blick zurück auf die Gestalt „Bleuler", so sehen wir, daß der *Eigenname* Eugen Bleuler ein bloßer *Griff* ist für das *Greifen* nach der Gestalt, die das Dasein hier angenommen hat, welche Gestalt ein Gebilde ist aus seinem

[9] T. E. Lawrence by his Friends, Fourth impr. London 1938.

Ruf und Ruhm, aus dem, was er geleistet und gewollt, was die Mit- und Nachwelt an ihm gelobt und getadelt, aber auch daraus, wie er zu sich selbst war, zu Andern, wie er als Selbst existierte und als Ich (eines Du) lebte. Der Eigenname ist nur der Griff für das Greifen nach der Gestalt und der in sie eingegangenen Züge, des Er-sein, Ich-sein, Selbst-sein und Ich-eines-Du-sein. Auch in der Daseinserkenntnis ist, wie in der Sprache, das Personalpronomen „früher" und wichtiger als das Nomen [10]. Die „geniale" Leistung, die die Sprache mit der „Verlautlichung" der Personalpronomina und der Pronominaladjektiva, sowie des Dualis, Pluralis und Singularis aus der stummen Tiefe des menschlichen Daseins vollbracht hat, darf von der Psychologie nicht rückgängig gemacht, sondern muß von ihr als fundamentaler anthropologischer Entwurf menschlichen Daseins betrachtet und als Grundlage aller weiteren solchen Entwürfe erkannt werden. Nur dann entgeht die Psychologie ein für allemal nicht nur der De-Personalisation, sondern auch der De-Existenzialisation und De-Erotisation des Daseins. –

Es würde viel zu weit führen, wollten wir versuchen, auch noch auf die wesentlich „unvollkommeneren" Formen der „überindividuellen" oder „unpersönlichen" Daseinsteilgestalten näher einzugehen, etwa auf spezielle Bewegungs-, Belichtungs-, Farb-, Form- und Gewichts-Gestalten, ihre Wesenszusammenhänge untereinander und mit den verschiedenen Modi des Daseins. Ich habe solche Gestaltzusammenhänge und Gestaltabwandlungen beschrieben in den Untersuchungen Über Ideenflucht (Zürich 1933), wo ich die Daseinsgestalt des ideenflüchtigen In-der-Welt-seins, des *Springens*, herausgearbeitet und eine „kosmologische" Analyse des Optimismus', der Großmäuligkeit usw. unternommen habe, in der Abhandlung über Traum und Existenz (Schweiz. Rundschau 1930), wo ich die Bewegungs-, Farb- und Formgestalten des Fallens und Steigens des Daseins aufgezeigt, in dem Aufsatz über Geschehnis und Erlebnis (Mon.schr. f. Psychiatrie, 1931), wo ich einige Räumlichungs- und Zeitigungszüge der Daseinsgestalt des Geizes aufzuhellen versucht habe. Immerhin entsprechen jene Untersuchungen noch keineswegs allen hier erwähnten Anforderungen der Daseinserkenntnis; insbe-

[10] Vgl. Jakob Grimm (Auswahl aus den Kl. Schriften, 257). – Auch Humboldt hatte schon erklärt, „daß die Personenwörter die ursprünglichen in jeder Sprache seyn müssen und daß es eine ganz unrichtige Vorstellung ist, das Pronomen als den spätesten Redetheil in der Sprache anzusehen. Eine eng grammatische Vorstellungsart der Vertretung des Nomen durch das Pronomen hat hier die tiefer aus der Sprache geschöpfte Ansicht verdrängt." (Ges.Schr. VII, 1, 103 f.). Vgl. auch die Abhandlung über den Dualis (VI, 4 ff.) und Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen (VI, 304 ff.).

sondere kam in ihnen der duale Modus noch zu kurz oder wurde er überhaupt noch nicht systematisch in die Untersuchung einbezogen. Von ähnlichen Untersuchungen müssen in erster Linie erwähnt werden die, gleicherweise von Bergson wie von der Phänomenologie inspirierten Arbeiten von E. Minkowski, dem Pionier auf dem Gebiete der phänomenologischen Bearbeitung der Psychopathologie. Wir nennen vor allem „Le temps vécu" und den bedeutsamen Entwurf einer phänomenologischen „Kosmologie", betitelt „Vers une Cosmologie" (Ed. Montaigne 1936). Ferner sei hingewiesen auf die grundlegenden Arbeiten von Erwin Straus (Mon.schr. f. Psych. u. Neur. 68 [1928]. Ebd. 98 [1938]) und V. v. Gebsattel[11] über endogene und psychogene Depressionen und über die Welt der Zwangskranken, von Erwin Straus über Die Formen des Räumlichen (Der Nervenarzt III, 1930), über Geschehnis und Erlebnis (1930) und Vom Sinn der Sinne (1935), von Franz Fischer über die Schizophrenie (Z. Neur. 121 [1929]. Ebd. 124 [1930]) und Zur Klinik und Psychologie des Raumerlebens (Schweiz. Archiv Neur. u. Psych. 31 [1933]), aber auch auf die Herausarbeitung der Gestalt des Arzt-Patient-Verhältnisses (Die Kreatur I, 1926) und andere Daseinsgestalten durch v. Weizsäcker, auf die in großem Stil durchgeführte Schau und Analyse der neuzeitlichen Gestalt des „Arbeiters" von Ernst Jünger (Der Arbeiter, 1932), auf die Herausarbeitung der reißenden und ruhenden Zeit und des „Augenblicks" durch Emil Staiger (Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters, 1939). Selbstverständlich kann es sich bei dieser Aufzählung nur um eine kleine Auslese aus dem großen Gebiet der phänomenologischen Anthropologie handeln. Was ihnen allen gemeinsam ist, ist der, in einem weiten Sinne phänomenologische, Aufweis von Daseinsgestalten oder Zügen solcher Gestalten und das Wissen um den Gegensatz, in dem diese „Methode" zur diskursiv sammelnden, gegenständlich-beschreibenden und konstruierenden Methode steht. Von der Daseinserkenntnis im vollen Sinne des Wortes aus gesehen, haben wir es hier überall mit Teiluntersuchungen zu tun, sowohl hinsichtlich der wesensmäßigen Unvollkommenheit des Bildens als derjenigen des Gebildes. Auch hier kann der duale Modus wiederum nicht zur vollen Entfaltung gelangen, können ewiges Wesen und zeitlicher Anblick wiederum nicht „zusammenfallen". Was vom dualen Modus aber auch hier noch durchhält, ist die Liebe zur

[11] Der Nervenarzt I (1928); VIII (1935); X (1937). Mon.schr. Psych. u. Neur. 99 (1938). – Zum Ganzen vgl. auch Hans Kunz: Die anthropologische Betrachtungsweise in der Psychopathologie. Z. Neur. 172, 1941.

Gestalt überhaupt, die Liebe zum reinen Wesen: „Alle Mannigfaltigkeit und Schönheit des Lebens", sagt Humboldt einmal (Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers IV, 43), „hilft . . . dem Künstler nicht, wenn ihr nicht in der Einsamkeit seiner Phantasie die begeisternde Liebe zur reinen Form gegenüber steht".

Auf die Daseinserkenntnis übertragen heißt das: Alle Mannigfaltigkeit des Daseins hilft dem Psychologen nicht, wenn ihr nicht in der Zweisamkeit der imaginatio die begeisternde Liebe zum reinen Wesen [12] „gegenübersteht". Auch diese Liebe gründet im dualen Modus des menschlichen Daseins, in der Einbildungskraft der Liebe überhaupt, die allein von vollkommener oder *reiner* Gestalt, von „vollkommenem" oder *reinem* Wesen *weiß* und es auch da noch zu *sehen* vermag, ja da erst recht, wo es mit keinem faktisch-empirischen Du mehr „zusammenzufallen" vermag; denn jetzt fällt alles Licht und aller Glanz der Liebe von Dir – als Einheit von reinem und empirischem Wesen –, von der Göttin im Sinne Goethes, auf das reine („göttliche") Wesen, auf die *reine Form* oder die *reine Idee*. Wo diese Reinheit ist, da ist sie von Gnaden des von keiner Unreinheit oder Unvollkommenheit, von keinem *Entzug* nämlich wissenden, reinen Überschwung und Überschwang der Liebe.

Darin unterscheidet sich ja unsere „Lehre" vom Platonismus, daß wir nicht von der Leidenschaft der *Verliebtheit* ausgehen und von ihr aus auf erkenntnis-pädagogischem Weg zur *Idee* gelangen, vom Du der Verliebtheit also zum rein geistigen Es, dem ἀγαθόν, „aufsteigen", sondern von der Liebe *in* allen Liebesformen, in der Liebesform des „Blutes" und der „Sinne", der Freundschaft und der Familie ausgehen, zeigend daß in jeder wahren Liebe „Liebe zur reinen Form" ist. *Liebe ohne Liebe zur reinen Form ist „bloße" Verliebtheit, Form- und Maßlosigkeit.* Darin, daß im Du aller wahren Liebe die reine Form, das „Wesen Liebe" phänomenal mit aufleuchtet und mit geliebt wird, daß Liebe an sich schon *auch* Idee ist, darin liegt ja das Wesen der imaginatio, der Einbildungskraft der Liebe. Infolgedessen kann hier nicht die Rede sein von einem Aufstieg von einer an und für sich ideenlosen Liebe zur Idee, von einem rein sinnenhaften Du zu einer rein geistigen Wesenheit, sondern nur vom Durchhalten des „ungeteilt" sinnenhaft-ideenhaften Du der Liebe, des dualen Modus', auch noch in der Schau der reinen Idee.

Dieses Durchhalten wird bestätigt durch Erlebnistatbestände, wie

[12] Dilthey würde sagen: „die ‚enthusiastische Vertiefung' in das ‚Wesen' ". Vgl. p. 663.

sie uns von großen Forschern und Denkern geschildert werden, während anderseits wiederum diese Erlebnistatbestände psychologisch erst recht erkannt werden können, wenn der phänomenologische Aufweis jenes Durchhaltens gelungen ist.

Auf einen solchen Erlebnistatbestand wird von Goethe hingewiesen, wenn er erklärt, daß er „die Idee nur in weiblicher Form konzipiere"; er wird näher geschildert von einer Gestalt, die mit der Gestalt „Goethe" und dem Gefüge ihrer Daseinsmodi fast nichts mehr gemein hat, von Kierkegaard:

„So bin ich nun einmal gebaut; im ersten Schauer der Ahnung hat meine Seele sofort alle Konsequenzen durchlaufen, deren wirkliches Eintreten oft lange Zeit in Anspruch nimmt. Die Konzentration der Ahnung vergißt man nie. So muß indessen, meine ich, ein Beobachter gebaut sein; ist er aber so gebaut, so wird er auch viel zu leiden bekommen. Der erste Moment muß ihn so völlig überwältigen, daß er die Besinnung verlieren möchte; indem er aber erbleichend dahinsinkt nimmt er die Idee in sich auf, und nun tritt er in den Rapport zur Wirklichkeit worin ihm aus dieser die Idee entgegentritt. Steht ein Mensch nicht in diesem weiblichen Verhältnis zur Idee, so taugt er nicht zum Beobachter; denn wer nicht das Totale entdeckt, entdeckt eigentlich nichts."

Ges. Werke III, 134 f.

Aber auch bei Rousseau, dessen Gestalt sich ebensosehr von derjenigen Goethes, wie von der Gestalt Kierkegaards unterscheidet, glauben wir, wenn auch in verhüllter und verzerrter Form, noch Spuren des dualen Modus' zu erkennen: [13]

„In diesem Augenblick fühlt' ich meinen Geist von tausend Lichtstrahlen umflossen, ganze Massen der lebhaftesten Ideen stiegen in mir auf mit einer Gewalt und Unordnung, daß ich in die unaussprechlichste Verwirrung versetzt ward, ich fühlte meinen Kopf betäubt bis zur Trunkenheit, heftiges Herzklopfen beklemmte meine Brust; der Athem versagte mir, als ich gehen wollte, ich ließ mich unter einen Baum nieder und verbrachte dort eine halbe Stunde in solcher Erregung, daß, als ich mich erhob, ich meine Kleider von Tränen benetzt fand, ohne daß ich mein Weinen bemerkt hatte."

Da wir in anderem Zusammenhang auf diese Beispiele zurückkommen werden (vgl. p. 682 f.), können wir hier auf ihre weitere Interpretation verzichten.

---

[13] Vgl. seinen zweiten Brief an Malesherbes, wo er die „Offenbarung" beschreibt, die ihn bei der Lektüre der Preisaufgabe der Akademie in Dijon, betitelt: „Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs?" Die betr. Stelle ist mir leider nur in Hettners Übersetzung (Lit.-gesch. des XVIII. Jahrh. II, 412) zugänglich geworden.

IV. Die Wahrheit der Daseinserkenntnis[1].

Wenn die psychologische Gestalt im doppelten Sinne des Eidos, des zeitlosen Wesens und des zeitlichen Anblicks, gleichsam einem „Zwischenreich" angehört zwischen Vergänglichkeit und Ewigkeit, so dürfen wir uns doch mit diesem „Zwischenreich" keineswegs begnügen, sondern müssen es im zeitlichen Sinne seiner Wahrheit näher untersuchen. Nicht was vergänglich ist *an der Gestalt* und was ewig, interessiert uns hier, sondern der Sinn dessen, was hier vergänglich, was ewig bedeutet.

Fern liegt uns die *platonische* Deutung dieses Zwischenreichs mit ihrer Hypostasierung der *ewigen Ideen*. Aber auch die Lehre von den *ewigen Wahrheiten* Leibnizens können wir nicht anerkennen. Wir hypostasieren keine „wahren Substanzen" mehr, in denen „die folgenden Erscheinungen durch die hervorgehenden gemäß metaphysischen und mathematischen Gesetzen von ewiger Wahrheit erzeugt werden"[2]. Wir wissen auch von keiner Erkenntnis von „notwendigen und ewigen Wahrheiten" mehr, die uns „zur Erkenntnis unserer selbst und Gottes erhebt", wie es der berühmte 29. Paragraph der Monadologie ausdrückt (vgl. ebd. 442). Vielmehr sind wir mit Heidegger (Sein und Zeit 229 f.) der Überzeugung, daß „die Behauptung ‚ewiger Wahrheiten' ebenso wie die Vermengung der phänomenal gegründeten ‚Idealität' des Daseins mit einem idealisierten absoluten Subjekt . . . zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik gehören." Das will sagen: Ewige Wahrheiten bilden keinen „absoluten" Seinsbereich für sich, „losgelöst" vom Dasein, vielmehr sind sie, wie schon Scheler zu sagen pflegte, daseinsrelativ: „Daß es ‚ewige Wahrheiten' gibt, wird erst dann zureichend bewiesen sein, wenn der Nachweis gelungen ist, daß in alle Ewigkeit Dasein war und sein wird. Solange dieser Beweis aussteht, bleibt der Satz eine phantastische Behauptung, die dadurch nicht an Rechtsmäßigkeit gewinnt, daß sie von den Philosophen gemeinhin ‚geglaubt' wird" (Heidegger, Sein und Zeit 227).

Daß alle Wahrheit wesenhaft von daseinsmäßiger Seinsart und damit relativ auf das Sein des Daseins ist, besagt, wie wir wissen (vgl. p. 548 f.), nichts anderes, als daß Wahrheit zur Grundverfas-

[1] Vgl. hiezu die Ausführungen p. 554. – Hier wird es sich nicht mehr um Wesen und Kriterien der Wahrheit der Daseinserkenntnis handeln, sondern, gemäß der Überschrift des ganzen Kapitels, um ihre „Entfaltung".

[2] Vgl. Leibniz an de Volder, 1705, Phil. Bibl. 108, 354.

sung des Daseins gehört, mit andern Worten daß sie mit der Erschlossenheit des Daseins *vorausgesetzt* werden muß. „Die Gesetze Newtons, der Satz vom Widerspruch, jede Wahrheit überhaupt sind nur solange wahr, als Dasein *ist*. Vordem Dasein überhaupt nicht war, und nachdem Dasein überhaupt nicht mehr sein wird, war keine Wahrheit und wird keine sein, weil sie als Erschlossenhet, Entdeckung und Entdecktheit dann *nicht* sein *kann*. Bevor die Gesetze Newtons entdeckt wurden, waren sie nicht ‚wahr'; daraus folgt nicht, daß sie falsch waren, noch gar, daß sie, wenn ontisch keine Entdecktheit mehr möglich ist, falsch würden. Ebensowenig liegt in dieser ‚Beschränkung' eine Herabminderung des Wahrseins der ‚Wahrheiten'. Die Gesetze Newtons waren vor ihm weder wahr noch falsch, kann nicht bedeuten, das Seiende, das sie entdeckend aufzeigen, sei vordem nicht gewesen. Die Gesetze wurden durch Newton wahr, mit ihnen wurde für das Dasein Seiendes an ihm selbst zugänglich. Mit der Entdecktheit des Seienden zeigt sich dieses gerade als das Seiende, das vordem schon war. So zu entdecken ist die Seinsart der ‚Wahrheit'." (Ebd. 226 f.)

Wenn wir sagen, daß alle Wahrheit daseinsrelativ ist, so bedeutet das natürlich keineswegs, daß sie „in das Belieben des Subjekts gestellt" oder „subjektiv" sei. Am allerwenigsten gilt das von der Wahrheit der Liebe, die, wie der Leser jetzt wissen muß, niemals mit „bloßer Subjektivität" verwechselt werden darf.

„Das Entdecken entzieht seinem eigensten Sinn nach das Aussagen dem ‚subjektiven' Belieben und bringt das entdeckende Dasein vor das Seiende selbst. Und nur *weil* ‚Wahrheit' als Entdecken eine *Seinsart des Daseins ist*, kann sie *dessen* Belieben entzogen werden. Auch die ‚Allgemeingültigkeit' der Wahrheit ist lediglich darin verwurzelt, daß das Dasein Seiendes an ihm selbst entdecken und freigeben kann. Nur so vermag dieses Seiende an ihm selbst jede mögliche Aussage, d. h. Aufzeigung seiner, zu binden" (ebd. 227).

Daß wir Wahrheit voraussetzen müssen, besagt nicht, daß wir sie als etwas außer und über uns voraussetzen, zu dem wir uns neben anderen „Werten" auch verhalten. „Nicht wir setzen die ‚Wahrheit' voraus, sondern *sie* ist es, die ontologisch überhaupt möglich macht, daß wir so *sein* können, daß wir etwas ‚voraussetzen'. Wahrheit *ermöglicht* erst so etwas wie Voraussetzung (ebd. 227 f.). Voraussetzen aber heißt, „etwas verstehen als den Grund des Seins eines anderen Seienden". Ein solches Verstehen ist nur möglich auf dem Grunde der Erschlossenheit, d. h. des „Entdeckendseins" des Daseins.

Aus all dem geht hervor, daß die Wahrheit der Daseinserkenntnis auf einer anderen Basis stehen muß als diejenige der Gesetze des Universums (N e w t o n) oder der Natur. Daseinsrelativ ist natürlich auch die Wahrheit der Daseinserkenntnis; aber da Dasein und Erschlossenheit oder Entdeckendsein des Daseins für uns eine weitere Bedeutung haben als für H e i d e g g e r, muß sich auch das Wesen der Wahrheit für uns „erweitern". Dasein bedeutet für uns ja nicht nur In-der-Welt-, sondern auch Über-die-Welt-hinaussein, Wahrheit nicht nur Wahrheit im Sinne „theoretischer" Erkenntnis, sondern auch im Sinne der „Wahrheit des Herzens"; Erschlossenheit oder Entdeckendsein bedeutet für uns nicht nur Erschlossenheit von Welt oder Entdeckendsein auf Welt hin im Sinne des Bewandtnischarakters der Zuhandenheit und ihrer Entschränkung auf Vorhandenheit, sondern in erster Linie Offenbarung von Ewigkeit und Heimat, *Offensein* für das Von-Herzen-kommen und Zu-Herzen-gehen. Damit erweitert sich natürlich auch der Sinn der Wahrheitsvoraussetzung, des Verstehens von Etwas als des *Grundes* des Seins eines anderen Seienden, und somit auch die Bedeutung des *Grundes*. Daseinserkenntnis kann niemals *etwas* – für sich allein – als den Grund des Seins eines anderen Seienden – für sich allein – verstehen, vielmehr versteht sie jedes Etwas und so auch jedes „Andere" nur als Teilbestimmtheiten eines Ganzen, und sieht sie den Grund des Seins eines Seienden nicht lediglich in einem (anderen) Etwas, sondern im ganzen Dasein. Diesem Erkenntnisblick wird der Ausdruck *Gestaltwandel* in jeder Hinsicht gerecht. „Blickt" hier doch Dasein nicht auf das veränderliche, wechselnde Etwas, sondern auf das in allem Wechsel beharrende, sich lediglich wandelnde *Eine*. Dieses Eine ist aber nicht das Sein überhaupt, sondern das menschliche Dasein, treiben wir doch nicht Ontologie, sondern Anthropologie; da es uns aber um das Sein des Daseins geht: ontologische Anthropologie.

Die Gegenüberstellung unseres „Begriffs" von Wahrheit mit demjenigen der rein „theoretischen" Erkenntnis führt aber noch zu weiteren wichtigen Einsichten. Erschlossenheit und Entdecken bedeuten, daß es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein-können geht, was für H e i d e g g e r immer heißt: um das umsichtig entdeckende Besorgen des innerweltlich Seienden. In diesem *Sich*vorwegsein des Daseins liegt das ursprüngliche „Voraussetzen". (Liebe, rein als solche, „setzt" im Gegensatz zur Sorge, wie wir wissen, überhaupt nicht „voraus", sucht sie doch keinen Grund von Etwas, auch nicht von sich selbst und besteht ihre Wahrheit, ihr Warum, doch lediglich und ausschließlich in ihrem Daß, anders ausge-

drückt: fallen hier doch Sein und Seinsgrund zusammen. Erst das liebende *Erkennen* „setzt voraus", wenn auch in anderer Weise als das rein sorgende Erkennen). Und nun hören wir noch einmal (vgl. p. 548) die wichtige Folgerung: *„Weil zum Sein des Daseins dieses Sichvoraussetzen gehört, müssen ‚wir' auch ‚uns', als durch Erschlossenheit bestimmt, voraussetzen.* Dieses im Sein des Daseins liegende ‚Voraussetzen' verhält sich nicht zu nichtdaseinsmäßigem Seienden, das es überdies noch gibt, sondern einzig zu ihm selbst . . . Die Wahrheitsvoraussetzung müssen wir ‚machen', weil sie mit dem Sein des ‚wir' schon ‚gemacht' *ist."* (Ebd. 228.)

Diese Folgerung ist deswegen so wichtig, weil sie mit besonderer Deutlichkeit zeigt, wes Geistes *Wir* bei Heidegger *sind,* nämlich des Geistes der reinen Sorge. *Wir* und *Uns,* wie auch *mein* (Dasein) und *dein* (Dasein) verdanken hier ihren Sinn und ihre Herkunft rein der Sorgestruktur des Daseins im Sinne seines Sichvorwegseins. Das *Und* von meinem und deinem Dasein hat hier seinen Grund und Boden, wie wir wissen (vgl. oben p. 67), in der Gleichheit des Besorgens, erhebt sich aber auf eine höhere Stufe in der *Für*sorge meiner als Existenz für die gleich mir und mit mir daseiende andere Existenz („Und" im Sinne der Freigabe der Existenz des Andern. Das „Und" im Sinne des Ich und Du, das duale Und, hat hier keine Stätte). Was die Position Heideggers in letzter Hinsicht kennzeichnet, ist der Umstand, daß sie sich auf die *Faktizität* und *Geworfenheit* des Daseins, auf seine Jemeinigkeit, stützt: „Wir *müssen* die Wahrheit voraussetzen, sie *muß* als Erschlossenheit des Daseins *sein"*, so erklärt er nämlich weiter (ebd. 228), „so wie dieses selbst als je meines und dieses sein *muß*. Das gehört zur wesenhaften Geworfenheit des Daseins in die Welt. *Hat je Dasein als es selbst frei darüber entschieden, und wird es je darüber entscheiden können, ob es ins ‚Dasein' kommen will oder nicht?* ‚An sich' ist gar nicht einzusehen, warum Seiendes *entdeckt* sein soll, warum *Wahrheit* und *Dasein* sein muß."

Gegenüber dieser echt philosophischen Frage, ja dieser Grundfrage der Philosophie überhaupt, läßt sich nur das Eine einwenden, daß sie eben die Grundfrage der *Philosophie* und damit der reinen *Theoria* (im Sinne Häberlins) ist, aber nicht nur nicht die Grundfrage, sondern überhaupt keine Frage der *Liebe: Hat Liebe je danach gefragt und wird sie je darnach fragen können, ob Dasein ins ‚Dasein' kommen will oder nicht? Ist* Liebe nicht die „selbstverständliche" *Bejahung* dieser – von ihr selbst aber gar

nicht gestellten[3] – Frage ob –? Anders ausgedrückt: ist sie nicht die *Selbstverständlichkeit* der „Geworfenheit" des Daseins ins Sein, in ihrer eigenen Sprache: *Gunst* oder *Gnade?* Bedeuten Gunst und Gnade doch gerade das fraglose Einssein und Einigsein des Daseins mit seinem Sein, den *Frieden* des Daseins mit seinem Sein, im Gegenatz zum *„Streit"*, zur „Problematik" zwischen dem Dasein in seinem Sein? Infolgedessen ist die Geworfenheit des Daseins und seine Jemeinigkeit *kein Problem für die Liebe.* Das widerstreitet zwar aller Sorge und aller aus ihr allein entspringenden Erkenntnis, bildet dafür aber den alleinigen *rechtmäßigen* Zugang zur *Einheit von Ich und Du, zur liebenden Wirheit;* der Zugang, den Verstand und Vernunft zu dieser Einheit gefunden zu haben glauben, kann immer nur erschlichen sein. Auf Grund hievon hat psychologische Erkenntnis sich zu entscheiden, ob sie sich auf rein wissenschaftliche Erkenntnis beschränken und damit diesem Problem aller „Psychologie" hilflos gegenüberstehen oder ob sie ihr Ziel und ihre Methode *grund*sätzlich fassen und bei diesem Problem *beginnen* will. In letzterem Falle hat sie also von der voraussetzungslosen, selbstverständlichen Wahrheit der Liebe, der auf die Geworfenheit des Daseins als *je* meinem und je deinem „keine Rücksicht nehmenden", nach ihr gar nicht erst fragenden Einheit von Ich und Du im Miteinander der Liebe *auszugehen;* anderseits darf sie, als Erkenntnis, auch nicht dabei stehen bleiben. Auch sie hat bis zum singularen Dasein vorzudringen, um also da zu endigen, wo die Sorge beginnt.

Daß Daseinserkenntnis von der Liebe *aus*zugehen hat, heißt nicht, daß sie *nur* Liebe *ist.* Die Wahrheit der Daseinserkenntnis bedeutet die Versöhnung der Voraussetzungslosigkeit und Selbstverständlichkeit der Wahrheit der Liebe mit der Frage nach dem Verstehen von Etwas als dem Grunde des Seins eines andern Seins, *ohne* aber an jener Voraussetzungslosigkeit und Seinsverständlichkeit des Seins überhaupt im Sinne der Liebe *zu zweifeln* (Gestaltwandel). Infolgedessen kann auch die Zeitigung der Daseinserkenntnis nur auf einer „Durchdringung" der Ewigkeit der Liebe mit der Zeitlichkeit der Sorge beruhen. In negativer Hinsicht bedeutet das, daß die Daseinserkenntnis nicht in dem ewigen *Augenblick* der Liebe „verweilt", daß sie aber auch nicht in der Zeitigung der Diskursivität, dem schrittweisen Übergang von Einem zum Andern, aufgehen kann. In positiver Hinsicht besagt

[3] In diesem „Nichtfragen" liegt ja der tiefere Grund der Behauptung, daß in jedem Blick der Liebe (der Geschlechter) schon das Kind der Liebe „enthalten" sei!

schon der Ausdruck *Gestaltwandel,* daß es sich hier um einen Zeitigungsmodus handelt, bei dem einerseits „die Zeit" (time) tatsächlich „stille steht" im Sinne der Ewigkeit (nicht der ewigen Zeit!), anderseits aber diese Ewigkeit *durchmessen*[4] wird mit „in der Zeit" verlaufenden und Zeitmomente abgrenzenden Erkenntnisschritten. Der Wer dieses komplexen Zeitigungsmodus' der Daseinserkenntnis wird sich uns als der Wer der „psychologischen Bildung" oder als „der Psychologe" erweisen.

Im Ausdruck Gestaltwandel begegnen sich demnach das liebende, das gnoseologische und das „chronologische" Moment der psychologischen Erkenntnis. Das unwandelbare Eine, der ewige Augenblick der Liebe, ist das eigentliche Sein, von dem psychologische Erkenntnis *ausgeht.* Sie negiert es im zeitlichen Durchmessen der Diskursivität (erste Stufe psychologischer Erkenntnis), um es in der Negation dieser Negation (zweite Stufe) zu reintegrieren in der, jene Ewigkeit und diese Zeit „versöhnenden" Idee des Gestaltwandels.

Dieser „Idee" entspricht also eine bestimmte „Erkenntnishaltung". Dieser Ausdruck darf aber nicht verwechselt werden mit dem der „Denkmethode". Erkenntnishaltung ist Daseinsmodus, Denkmethode ist erkenntnis-kritisch und methodologisch durchleuchteter, wissenschaftlicher oder vorwissenschaftlicher Typus eines kategorialen Bestandes und Verfahrens. So ist z. B. die wissenschaftliche Gestaltpsychologie eine Denkmethode, Daseinserkenntnis von Gestalt und Gestaltwandel ein (komplexer) Daseinsmodus, eine (komplexe) Form menschlichen Daseins.

a) Gestalt bei Kant, Hegel, Hönigswald und ihre Beziehungen zur Daseinserkenntnis.

Man sieht, daß auch hinter der Rede von Gestalt und Gestaltwandel sich noch sehr verschiedene Wahrheiten verbergen und dementsprechend verschiedene „Begriffe" von Gestalt, Gestaltwandel und Idee. So ist die Gestalt im Sinne der Daseinserkenntnis etwas anderes als die auf die Vernunfterkenntnis eingeschränkte „klare und deutliche" Idee oder Methode im Sinne Descartes', ist die *Idee des Gestaltwandels* im Sinne der Daseinserkenntnis etwas anderes als die bloß *regulative* (also nicht *konstitutive*) Vernunftidee Kants. Will man sie mit einer Idee Kants verglei-

[4] Gerade dieser Ausdruck stellt die Dialektik der Daseins*erkenntnis* ins Licht.

chen, so kann man sie nur vergleichen mit der (für Kant ebenfalls nur regulativen) *ästhetischen Idee* in der Kritik der Urteilskraft[1], aber auch nur *vergleichen;* denn bei der psychologischen Gestalt und der Idee des Gestaltwandels handelt es sich *keineswegs* um eine „einem gegebenen Begriff beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft", für die „kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann", handelt es sich *keineswegs* um eine bloße „Belebung" der „Erkenntnisvermögen" durch das „Gefühl", also um einen bloßen Anreiz im Sinne einer empirisch-psychologischen *Zuständlichkeit,* sondern um eine Erkenntnishaltung im Sinne eines *Daseinsmodus',* eines bestimmten anthropologischen Seins in und zu Welt und einer ihm entsprechenden Weise des Offenbarens. Der psychologischen Gestalt und der Idee des Gestaltwandels, weit davon entfernt, Ausdruck einer bestimmten Zuständlichkeit oder Seelenverfassung zu sein, kommt also eine bestimmte inhaltliche Erkenntnisbedeutung zu[2].

Was in der Definition der ästhetischen Idee durch Kant die Verbindung der Sprache, „als bloßem Buchstaben", mit *Geist* betrifft, so handelt es sich auch hier wieder um eine rein vermögenspsychologische Angelegenheit; denn Geist bedeutet für Kant hier das Vermögen, „das schnell vorübergehende Spiel der Einbildungskraft aufzufassen" oder „das Unnennbare in dem Gemütszustande bei einer gewissen Vorstellung auszudrücken und allgemein mitteilbar zu machen". Geist ist hier also das Vermögen, für die ästhetische Idee (doch) einen „Ausdruck" zu finden und damit die

---

[1] Vgl. § 49: „die ästhetische Idee ist eine einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, der also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzudenken läßt, dessen Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt und mit der Sprache, als bloßem Buchstaben, Geist verbindet." W. W. (Cassirer) V. 392. – Vgl. auch ebd. 389: „unter einer ästhetischen Idee aber verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke d. i. *Begriff* adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann. – Man sieht leicht, daß sie das Gegenstück (Pendant) von einer *Vernunftidee* sei, welche umgekehrt ein Begriff ist, dem keine *Anschauung* (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann."

[2] Sie nähern sich dabei dem sich auf Goethes Lehren aufbauenden Begriff des „aufschließenden Symbols" im Sinne Weinhandls (vgl. die instruktive Schrift von Ferdinand Weinhandl „Über das aufschließende Symbol", Berlin 1929); entfernen sich aber wieder von ihm dadurch, daß ihnen gerade das eigentlich Symbolhafte oder Stellvertretende fehlt, auch, ja gerade wenn man das Symbol „von der Auslegung auf eindeutig bestimmte Inhalte loslöst" (S. 67).

Möglichkeit sprachlicher Verständigung über das von der „Einbildungskraft" *Produzierte*[3].

Viel näher als dieser hier von Kant herangezogene Begriff von Geist kommt unserer Lehre auch hier eine Auffassung von Geist, wie sie der junge Hegel vertreten hat, und zwar gerade im Zusammenhang mit seiner Lehre von der *Gestalt*. Zwar ist Gestalt auch für den *jungen* Hegel immer schon *geistige* oder Vernunftgestalt, nämlich „lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen im Gegensatz gegen dasselbe", wobei Geist definiert wird als „das belebende Gesetz in Vereinigung mit dem Mannigfaltigen" (vgl. Th. Haering, Hegel I, 541). Wir sehen: dem „natürlichen" belebenden *Gesetz* Goethes und dem vermögenspsychologischen belebenden *Gesetz* Kants tritt hier das geistig-vernünftige belebende *Gesetz* Hegels[4] zur Seite und damit eine weitere „Idee" des *Gestaltwandels*. Sie alle entsprechen aber noch keineswegs der psychologischen Idee desselben. Immerhin laufen zwischen all diesen Ideen geistige Beziehungen hin und her und lernen wir aus ihnen die nahe innere Verbindung kennen zwischen der Idee des *Gestaltwandels* überhaupt und des *Gesetzes* überhaupt. Auch ist uns gerade Hegels Begriff der Gestalt im Sinne der „Ausgestaltung zur lebendigen geistigen Einheit" insofern lehrreich, als er zeigt, wie das bloß Objektive, der (schlechte, abstrakte) Begriff durch die „Gestalt" zur *wahren* (subjektiv-objektiven) *Einheit* zurückkehren kann (vgl. Th. Haering, ebd. 565). Wenn *wir* diese Einheit auch keineswegs im (guten, lebendigen) *Begriff* Hegels suchen, sondern schon im *Wesen* der Wesenseinbildung *finden*, so bleibt uns das Vorbild Hegels hinsichtlich seines so siegreichen Kampfes gegen die Zerreißung des Seins durch den abstrakten oder rein diskursiven Begriff und hinsichtlich seines Versuchs der Wiederherstellung der Zerreißung des Seins in Subjekt und Objekt immer vor Augen. An Stelle seines Geistesmonismus muß aber hier, wo wir es mit Daseinserkenntnis zu tun haben, der *ontologische* Monismus treten, das heißt die

---

[3] Auf diesen Ausdruck kommen wir sogleich zurück, vgl. unten p. 614 ff. – Die Einbildungskraft ist für Kant ein *produktives* Erkenntnisvermögen und als solches „sehr mächtig in Schaffung gleichsam einer andern Natur, aus dem Stoffe, den ihr die wirkliche gibt." Hier zeigt sich sehr deutlich die „einseitige" Orientierung Kants an der Naturwissenschaft und deren Wirklichkeitsbegriff. Auf Grund dieser Orientierung müßte Liebe für ihn (soweit er in ihr nicht ein ethisches Phänomen sieht) zur Einbildung im Sinne der *Phantasie* werden.

[4] Daß in diesem Gesetz die Verwandtschaft von Leben, Liebe und Geist aufleuchtet, die dem gesamten Hegelschen Denken zugrundeliegt, macht es um so fruchtbarer. Vgl. hiezu aber auch Goethe: „denn das Leben ist die Liebe und des Lebens Leben Geist".

Grundüberzeugung vom *Sein* als *Einem* und die aus ihr sich ergebende Sicht auf das Sein des Daseins.

Gewiß haben auch die *Gegenstandstheorie* (Meinong u. a.) und die moderne *Gestaltpsychologie* eine bewundernswürdige Arbeit am Gestaltproblem geleistet. Man denke nur an die Arbeiten von Wertheimer und Köhler und ihrer Schule, von Goldstein und Gelb, von Felix Krügers Schule. Aber viel mehr als von allen „Gestalttheorien" können wir doch lernen von der „Denkpsychologie" und zwar in der Form, die Hönigswald ihr verliehen hat, in erster Linie gerade deswegen, weil die Denkpsychologie die grundsätzliche Schwierigkeit, den gestaltpsychologischen und den gegenstands-theoretischen Gesichtspunkt streng auseinanderzuhalten, hell beleuchtet hat. Damit ist für uns schon viel getan; denn hier wird die Zerreißung des menschlichen Daseins in eine rein objektive und eine rein subjektive Sphäre vermieden und deren prinzipielle Gefahr für das Gestaltproblem selbst aufgewiesen. Gestalten zeigen auch, ja gerade *als Gegenstände* „den Stempel der Erlebnisstruktur", anders ausgedrückt, ihre Gegenstandsbestimmtheit erweist sich *zugleich* als Erlebnisbestimmtheit (Denkpsychologie, 2. Aufl. 118). (Das allein ist schon ein Grund dafür, daß „Psychisches" nicht zählbar ist!)

Gerade weil das Moment der Ganzheit sich hier nicht aus irgend einer (hermeneutischen) Als-Struktur, aus irgend einem „System methodischer Beziehungen" ergibt, handelt es sich bei den Gestalten um durchaus *eigentümliche* Ganzheiten, und sind sie der *Disjunktion Inhalt–Gegenstand entrückt,* vielmehr *sprengt* ihre Bedeutungsstruktur diese Disjunktion. Insofern nämlich jeglicher Gegenstand, wie wir wissen, Bestimmtheit, genauer Bedeutungsbestimmtheit ist, gehört zum Begriff eines jeglichen Gegenstandes auch „das Gerichtetsein auf die Bedingungen seiner Erlebbarkeit". Damit kommen wir zurück auf den Begriff der *Produktion.* Für die Gestalt nämlich gewinnt jenes Gerichtetsein einen besonderen Sinn, den Hönigswald bezeichnet als *Produziertwerden* oder *Produktion.* Gerade im Hinblick auf die Lehre Kants von den durch die Einbildungskraft einem „Begriffe" beigesellten Vorstellungen und ihrem „freien Gebrauch" ist dieser Begriff der Produktion wichtig; denn er gibt der Lehre Kants eine viel bestimmtere Form und hebt sie vor allem aus der Sphäre der Vermögenspsychologie, wie auch der *reinen* „Subjektivität" heraus. Das geht schon daraus hervor, daß Hönigswald von Gestalten nicht als von irgendwie und von irgend einem Vermögen

„produzierten" Vorstellungen spricht, sondern von produzierten *Gegenständen.*

Gerade als Gegenstände offenbaren Gestalten „die Gesetzlichkeit der Bedeutung". Das gilt auch von den *Wahrnehmungen,* schon sofern sie fundierende Elemente möglicher Gestalten sind. „Der ‚Sinn' der Wahrnehmungen ist die Gestalt; und die Sinnbestimmtheit der Gestalt ist mit den Wahrnehmungen gesetzt" (a. a. O. 206). (So ist z. B. der „Sinn" alles dessen, was ich an „Bleuler" wahrnehme, die Gestalt Bleuler, ganz unabhängig davon, ob sie mir nur „undeutlich vorschwebt" oder ob ich sie mir „verdeutliche". Und je deutlicher die „Sinnbestimmtheit" der Gestalt, um so deutlicher die „Wahrnehmung".) Die Gestalt fällt demnach mit der Setzung ihrer fundierenden Elemente als *fundierender* Elemente zusammen, oder, was auf dasselbe hinauskommt: Erst in dem Akte dieser Setzung sind Gestalten Gegenstände. Darum *fordert* die Gestalt als Gegenstand jene Akte: *„Gestalten sind produzierte* Gegenstände (ebd.). Diese Produktion kann einfacher oder komplexer Beschaffenheit (Gestalten „höherer Ordnung") sein, wie ja schon das Schulbeispiel der Melodie zeigt, die nicht nur in Tönen, sondern auch in Rhythmen, die selbst wieder Gestalten sind, „fundiert" ist.

Gestalten im Sinne der Daseinserkenntnis, das können wir uns schon hier merken, setzen immer Produktionen von komplexer Beschaffenheit voraus, d. h. von einer mannigfachen Gliederungsbeziehung und Richtungsbestimmtheit. Man denke nur an die *allen* Gestalten der Daseinserkenntnis zugrunde liegende, zum mindesten doppelte Richtungsbestimmtheit, nämlich auf das Eidos im Sinne des Wesens und auf das Eidos, im Sinne des *Anblicks* oder, wie bei der Melodie, auch der Sprachmelodie, im Sinne des (melodischen) *Rauschens* (Mörike). Dabei gliedert sich die Richtungsbestimmtheit Anblick wieder weiter in die des „Physiognomischen" (im weitesten Sinne des Wortes), nämlich in die des Ausgedrückten und des Ausdrucks, des Kundgegebenen und der Kundgabe, des Verstehens und des Erlebens, des „Äußeren" und des „Inneren", des „Leibes" und der „Seele", der „Erscheinung" und der „Wirklichkeit" usw.

Wenn die Gestalt als produzierter Gegenstand bezeichnet wird, so heißt das also *nicht,* daß sie Gegenstand sei, *bloß weil und sofern ich sie denke!* Das muß gerade im Gegensatz zu Kants ästhetischer Idee und im Hinblick auf unsere eigene Lehre von den Daseinsgestalten stets im Auge behalten werden! Die Begriffe „Gegenstand" und „Akt" einer – mittelbaren, nämlich durch Setzung

fundierender Elemente vermittelten – Setzung *fordern* sich hier wechselseitig. Hier genügt nicht die bekannte Forderung K a n t s in der Kritik der reinen Vernunft, daß „das Ich" alle meine Vorstellungen müsse begleiten können, vielmehr ist es hier Bedingung des Gegenstandes, daß „das Ich" wirklich alle meine Vorstellungen „begleitet". Zwar ist z. B. die Melodie Gegenstand, gerade weil sie in ihrem Dasein und Sosein durch die bloße Tatsache, erlebt zu werden, *nicht* erschöpfend bestimmt ist; wie auch die Gestalt Bleuler durch diese Tatsache nicht erschöpfend bestimmt ist. Anderseits aber muß jede Gestalt, und zwar gerade um ihrer Bestimmtheit willen, „erlebt" werden. „Es gehört zu dem Begriff jedes anderen Gegenstandes, zu ‚sein', auch wenn niemand von ihm Kenntnis nimmt; es gehört zu dem Begriff der Melodie, daß zu ihrem Sein auch das Erlebtwerden gehört. Die Tatsache dieses Erlebtwerdens *schafft* nicht die Norm, vermöge deren eine Folge von Tönen ‚Melodie' heißt; – wohl aber ist diese Norm nur Norm, sofern das, was ihr gemäß ist, und damit sie selbst auch erlebt wird" (209). „Die Melodie als Gegenstand ‚ist', nur insofern sie psychologisch realisiert gedacht wird. Zu ihrer ‚Geltung' als Gegenstand gehört die Tatsache ihres Vollzugs. Sie muß eben, um zu sein, ‚produziert' werden. In die gegenständliche, wenn man will: in die kategorische Bestimmtheit der Melodie geht also ihr spezifisch psychologischer Sinn mit ein; aber nicht, um sie psychologisch umzubiegen, sondern um in jener kategorialen Bestimmtheit aufzugehen" (209 f.). H ö n i g s w a l d merkt hier mit Recht an, daß zu fragen sei, vermöge welcher Voraussetzungen der Begriff der Kategorien fähig sei, die Gegenständlichkeit der Kategorien mit zu umspannen (404, Anm. 59). Diese Bemerkung wirft ein helles Licht auf den Sinn unserer eigenen Bemühungen, die ja nicht nur um das Problem der Gegenständlichkeit der Gestalt kreisen, sondern um das umfassendere, inwiefern sich im psychologischen Erkennen überhaupt Gegenständlichkeit („Kategorie") und Dasein (In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein) „zur Gestalt gestalten".

Jetzt verstehen wir auch, was der Satz besagt, daß die Gestalt als Bedeutungsbestimmtheit die Disjunktion „Inhalt–Gegenstand" sprengt: Wenn jeder Gegenstand, weil er vermöge seiner Bedeutungsstruktur „ich-bezogen" ist, jederzeit in die Sphäre des Inhalts gleichsam herübergeholt oder zum mindesten einer Fragestellung unterworfen werden kann, deren Prinzip die Ichbezogenheit darstellt, erfüllt die Gestalt diese Bedingung auf eine eigene Weise. „Ihr Ich-Bezug ist nicht nur die korrelative Bestimmtheit der Ge-

genstandsbezogenheit. Er ist Moment dieser Gegenstandsbezogenheit selbst. Denn er ist, wie wir es genannt hatten, *‚Produktion'*, Darum ist die Gestalt, obschon ‚Gegenstand', der Disjunktion ‚Inhalt–Gegenstand' entrückt. Sie ist – und ebenso jeglicher Gegenstand, sofern sein Charakter durch Gestalten bestimmt erscheint, beides zugleich" (210). – Auch das gilt, wenn auch in einem weiteren Sinne, für die psychologische Gestalt als Gestalt der Daseinserkenntnis. Psychologische Gestalten sind Gestalten des (erkennenden) Spiels des Daseins mit sich selbst und insofern „Produktion".

Es schien uns wichtig zu zeigen, wie die über die Trennung von Subjekt und Objekt erhabene, weil beide in ihrer daseinsmäßigen Wechselbezüglichkeit aufweisende, einheitliche Struktur des In-der-Welt-seins *durchhält* bis in die subtilsten wissenschaftlich-psychologischen Grundfragen; denn Ich-bezogenheit, Bedeutung, Erleben, Denken auf der einen, Gegenstand auf der andern Seite und die Frage ihrer Wechselbezüglichkeit sind schon spezielle wissenschaftliche Ausgliederungen der Struktur des In-der-Welt-seins mit ihren Strukturgliedern des Umwillen, des In-seins und der Weltlichkeit. Auch wenn wir uns jetzt nochmals der Goetheschen Naturbetrachtung zuwenden, ist diese einheitliche ontologisch-anthropologische Struktur im Auge zu behalten. Was aber bei Goethe noch hinzukommt, und weswegen wir noch näher auf seine Lehre eingehen müssen, ist der Umstand, daß hier nun auch das Über-die-Welt-hinaus-sein, die Liebe, in diese Erkenntnis einbezogen wird.

b) Gestalt und Gestaltwandel bei Goethe und ihre Beziehungen zur Daseinserkenntnis.

Goethe hat für die Wechselbezüglichkeit oder, um seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen, für die *Polarität* von Gegenstandsbestimmtheit und Erlebnisbestimmtheit einen sehr tiefen und treffenden Ausdruck gefunden, den Ausdruck *Stil*. Während die einfache *Nachahmung* „auf dem ruhigen Dasein und einer liebevollen Gegenwart" beruht und die (nicht mit Maniriertheit zu verwechselnde) *Manier* „eine Erscheinung mit einem leichten fähigen Gemüt ergreift", „ruht der *Stil* auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greiflichen Gestalten zu erkennen"[1].

Mit Recht sagt Goethe, daß die Ausführung des oben Ge-

[1] Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil. Jub.ausg. 33, 56 f.

sagten ganze Bände einnehmen würde. Und doch sind wir im Besitze dieser „Ausführungen". Seine ganze Lebensgestaltung, sein dichterisches Werk, seine Farbenlehre, seine wissenschafts-, literar- und kunsthistorischen Werke, seine anatomischen, botanischen, zoologischen, meteorologischen und geologischen Studien und Entdeckungen sind diese Ausführung. Den zitierten Passus ergänzt Goethe noch durch den Hinweis, „der reine Begriff" aber – Husserl würde sagen das reine Wesen, Wölfflin, der *Grundbegriff* – sei „allein an der Natur und den Kunstwerken zu studieren". Wir sehen, wie nahe sich hier die „Produktionen" der Natur mit den „Kunstprodukten" berühren. Die *Wahrheit* der Natur und die *Wahrheit* der künstlerischen Darstellung gehören für Goethe aufs engste zusammen. Ist doch sogar die künstlerische Darstellung die *primäre* Wahrheit über die *Farbe* als „totales Selbst" (vgl. auch § 813 des Entwurfs einer Farbenlehre). Auch in den obigen Bemerkungen scheint er keinen Unterschied zu machen zwischen dem Erkennen des Wesens der Dinge und der künstlerischen Darstellung des Wesens der Dinge, reserviert er doch das Wort Stil für die Bezeichnung des höchsten Grades, „welchen die Kunst je erreicht hat und je erreichen kann"[2]. Worauf es uns hier aber in erster Linie ankommt, ist, wie leicht ersichtlich, die Tatsache, daß der Stil die Einheit nicht herstellt, sondern darstellt, die Einheit nämlich der tiefsten Grundfesten der Erkenntnis – des *Organs* derselben, um einen häufig gebrauchten Goetheschen Ausdruck zu gebrauchen – und des *Wesens der Dinge;* des letzteren wieder *insofern,* als uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greiflichen *Gestalten* (im „An-Blick" und „An-Griff") zu erkennen. Somit rücken Wesen und Gestalt in den Mittelpunkt von Goethes Erkenntnistheorie sowohl als seiner empirischen Forschung, ja sie bilden die glückliche Mitte, die Vermittlung – im schönsten Sinne des Wortes – beider.

Das *Wesen* der *Dinge,* das *ist* die Grundfeste der *Erkenntnis;* die *Gestalt* aber ist die gleicherweise auf Seiten der Dinge wie auf Seiten der Erkenntnis vorauszusetzende *Bedingung der Möglichkeit des Erkennens.* Insofern ist Gestalt bei Goethe weder nur ein erkenntnistheoretischer, noch nur ein für den praktischen Zweck der Forschung bestimmter Begriff, vielmehr enthält er auch eine bestimmte ontologische Wesensaussage. Aber damit nicht genug!

---

[2] A. a. O. 59. – Vgl. auch den Auszug aus der aus Unterhaltungen mit Goethe hervorgegangenen Abhandlung von Moritz „Über die bildende Nachahmung des Schönen" (1798), wo die Rede ist von der „ruhigen Betrachtung der Natur und Kunst als eines einzigen großen Ganzen" (a. a. O. 63).

Gestalt ist auch nicht nur ein erkenntnispädagogischer Begriff, sondern ein, ja der zentrale *Bildungs*-Faktor überhaupt. Niemals hat Goethe das Ziel der Bildung in einem rein subjektiv gewendeten *Erkenne-dich-selbst* erblicken können, kam ihm doch diese „so bedeutend klingende Aufgabe" immer „verdächtig" vor, „als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren und von der Tätigkeit gegen die Außenwelt zu einer inneren falschen Beschaulichkeit verleiten wollen". Was einer sei, das lehrt ihn, wie wir schon aus dem Tasso zitierten oder, wie er an dieser Stelle [3] näher ausführt, nur „die Welt": „Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. *Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf.*" Diese letztere Feststellung wird dann bekanntlich in den Wanderjahren (Erstes Buch, viertes Kapitel) zu der großen Forderung: *Mache ein Organ aus dir!*

Wir sehen, Welt und Mensch, Gegenstand und Organ, Anschauung und Aufschließung stehen in strenger Wechselbezüglichkeit. Und zwar handelt es sich hier um die Wechselbezüglichkeit eines „doppelt Unendlichen", einer Unendlichkeit auf Seiten des Objekts oder Gegenstandes und einer solchen auf Seiten des Subjekts oder des „Selbst". Im „wechselseitigen Einfluß" beider Unendlichkeiten aufeinander, schränken sich diese Unendlichkeiten, die der *Gegenständlichkeit* und die der *Subjektivität*, ein auf bestimmte *Gestalten* oder *Formen* der Gegenständlichkeit („des Seins und Werdens") einerseits, der Subjektivität (der „Empfänglichkeit", des „Aufnehmens" und „Gegenwirkens") anderseits. *Hinter* dem *Bildungsprozeß* steht hier also immer die Einheit der Transzendenz, des „doppelt Unendlichen", ohne die jener wechselseitige Einfluß, jener auf dem Wesen der Dinge als den Grundfesten der Erkenntnis „ruhende" *Stil* gar nicht *möglich* wäre. Doch hören wir wieder Goethe selbst: „Wenn der zur lebhaften Beobachtung aufgeforderte Mensch mit der Natur einen Kampf zu bestehen anfängt, so fühlt er zuerst einen ungeheuren Trieb, die Gegenstände sich zu unterwerfen. Es dauert aber nicht lange, so dringen sie dergestalt gewaltig auf ihn ein, daß er wohl fühlt, wie sehr er Ursache

[3] Es handelt sich bekanntlich um die Antwort Goethes auf des Psychiaters Heinroth Wort, daß Goethes Denkvermögen *gegenständlich* tätig sei. Vgl. Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort (1823) Jub.ausg. 39, 48–52. Vgl. aber auch Goethes Brief an Humboldt vom 17. März 1832: „Die Tiere werden durch ihre Organe belehrt, sagten die Alten. Ich setze hinzu: die Menschen gleichfalls, sie haben jedoch den Vorzug, ihre Organe wieder zu belehren".

hat, auch ihre Macht anzuerkennen und ihre Einwirkung zu verehren. Kaum überzeugt er sich von diesem wechselseitigen Einfluß, so wird er ein doppelt Unendliches gewahr: an den Gegenständen die Mannigfaltigkeit des Seins und Werdens und der sich lebendig durchkreuzenden Verhältnisse, an sich selbst aber die Möglichkeit einer unendlichen Ausbildung, indem er seine Empfänglichkeit sowohl als sein Urteil immer zu neuen Formen des Aufnehmens und Gegenwirkens geschickt macht"[4].

In all diesen Ausführungen fällt uns die Betonung des „Neuen" und damit des *eigentlichen Werdens und Entstehens* auf, wiederum im Sinne des objektiv-subjektiven Wechselprozesses. Der Begriff eines rein objektiven „Entstehens" hingegen ist uns, wie Goethe sehr klar sieht, „ganz und gar versagt"[5]. Was uns in der Erkenntnis von Natur und Geschichte *leiten* muß, kann daher nicht das Werden und Entstehen sein, aber ebensowenig das Ruhen und Abgeschlossensein; auch dieser Begriff müßte uns nach Goethe versagt sein, da er ja nur im Gegensatz zum Werden gedacht werden kann. Der – anschauliche – Begriff oder die – begriffene – Anschauung nun, in der für Goethe Werden und Sein, Bewegung und Ruhe, Unbestimmtheit und Abgeschlossenheit eine so glückliche, fruchtbare und wahre (vgl.: „Nur was fruchtbar ist, allein ist wahr") Verbindung eingehen, ist die *Idee* der *Gestalt*. Daseinserkenntnis wird nie zum Bewußtsein ihres Wesens gelangen, wenn sie sich nicht drei „Dinge" klar gemacht hat: ihr Verhältnis zum Hegelschen *Begriff*, zum Husserlschen *Eidos*, zur Goetheschen *Gestalt*. In der Goetheschen Gestalt „ballt"[6] sich das Fließende *für einen Augenblick* in ein Ruhendes, Abgeschlossenes, um im nächsten Augenblick wieder zu schwanken, zu zerfließen, sich aufzulösen in den Strom des Werdens und der Bewegung. Im Gegensatz zum Hegelschen Begriff, in dem die *Zeitigung* aufgenommen ist *in* die geistige Dynamik des Begriffs, und im Gegensatz zum *überzeitlichen*, reinen Eidos Husserls ist die Gestalt Goethes selbst ein Modus der Zeitigung, nämlich des „lebendigen Anschauens" im Sinne des „beweglichen und bildsamen" Verhaltens unserer selbst, wovon gleich die Rede sein wird. Es han-

[4] Aus dem Vorwort des ersten Heftes „Zur Morphologie" (1817). Ebd. 39, 249.

[5] Vgl. Maximen und Reflexionen, Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. 21, No. 724: „Der Begriff vom Entstehen ist uns ganz und gar versagt; daher wir wenn wir etwas werden sehen, denken, daß es schon dagewesen sei. Deshalb das System der Einschachtelung uns begreiflich vorkommt."

[6] Vgl.: Schöpft des Dichters reine Hand,
Wasser wird sich ballen.

delt sich hier, im Gegensatz zur „Nachahmung", nicht um ein „ruhiges Verweilen-bei" im Sinne der Zeitigung des rein theoretischen Entdeckens, sondern um ein lebendiges, bewegliches und bildsames Verweilen, dem auf Seiten der „Welt" die „Umbildung des Gebildeten" oder das „nur für den Augenblick Festgehaltene" entspricht. –

Doch beginnen wir mit der „ruhenden Gestalt". Goethe gibt dafür (in der Vorrede des ersten Heftes „Zur Morphologie") eine Definition, die der Definition des *Begriffs* durch Lotze in seiner Logik, des Eidos oder Wesens durch Husserl an Klarheit und Bestimmtheit nichts nachgibt. Wir haben dabei nur den Unterschied zu beachten, daß Goethe die Gestalt eines wirklichen Wesens im Auge hat, (während Husserl den Wirklichkeitscharakter bekanntlich gerade „einklammert"): „Der Deutsche hat für den Komplex des Daseins eines wirklichen Wesens das Wort *Gestalt*. Er abstrahiert bei diesem Ausdruck von dem Beweglichen, er nimmt an, daß ein Zusammengehöriges festgestellt, abgeschlossen und in seinem Charakter fixiert sei" (Jub.ausg. 39, 251). Abstraktion vom Beweglichen, Annahme der *Feststellung* eines *Zusammengehörigen*, seiner *Abgeschlossenheit* („Definiertheit") und der *Fixierung* in seinem „Charakter" (seiner *Eigenart)*, das alles sind wesentliche Momente eines *jeden* Begriffs von *ruhender* Gestalt. Bei diesem Begriff beruhigt sich Goethe aber ebensowenig wie Hegel: „Betrachten wir aber alle Gestalten, besonders die organischen, so finden wir, daß nirgend ein Bestehendes, nirgend ein Ruhendes, ein Abgeschlossenes vorkommt, sondern daß vielmehr alles in einer steten Bewegung schwanke. Daher unsere Sprache das Wort *Bildung* sowohl von dem Hervorgebrachten als von dem Hervorgebrachtwerden gehörig genug zu brauchen pflegt" (Ebd. 252).

Wie wir sehen, spricht Goethe hier nur in Ausdrücken aus der *Gegenstands*sphäre, aber nicht aus der der „Subjektivität". Das ist um so merkwürdiger, als das Wort *Bildung* sich wie kein zweites gleichermaßen für beide Sphären eignet, also auch für das Hervorbringen und den Hervorbringenden. Diese Unterlassung erklärt sich durch eine gerade bei Goethe sehr begreifliche Nonchalance, bedingt dadurch, daß er, ähnlich wie Hegel, *immer beide* Sphären als untrennbare Einheit im Auge hat, die zweite auch da sieht, wo er sie nicht ausdrücklich *nennt*. Wie unbedenklich er aber von einer Sphäre auf die andere im Ausdruck hinübergreift, zeigt sich auch in dem nächstfolgenden Passus derselben Vorrede: „Wollen wir also eine Morphologie einleiten, so dürfen

wir nicht von Gestalt sprechen, sondern, wenn wir das Wort brauchen, uns allenfalls dabei nur die Idee, den Begriff oder ein in der Erfahrung nur für den Augenblick Festgehaltenes denken."

Gestalt ist also ein gleicherweise für die Sphäre des Begriffs oder der Idee, wie für die des Gegenstandes geltender Ausdruck, wobei Begriff und Idee an sich immerhin ein Ruhendes, der festgehaltene Gegenstand aber ein nur für den Augenblick „Ruhendes" bedeuten soll. Auch diesen Unterschied hinsichtlich der (weltzeitlichen und „existenziellen") Zeitlichkeit schafft Goethe dann aus dem Wege, und zwar dadurch, daß er von Idee und Begriff auf das, bereits erwähnte, Verhalten *unserer selbst* als eines beweglichen abschwenkt: „Das Gebildete wird sogleich wieder umgebildet, und wir haben uns, wenn wir einigermaßen zum lebendigen Anschaun der Natur gelangen wollen, selbst so beweglich und bildsam zu erhalten, nach dem Beispiele, mit dem sie uns vorgeht."

Sicherlich nimmt Goethe seinen *Ausgangspunkt* mehr von der Objektseite als von der Erlebnisseite her und stehen bei ihm Natur und Selbst in erkenntnispädagogischer Hinsicht als selbständige Gegensätze *„gegenüber"*; wir wiederholen aber, daß die von ihm verlangte Angleichung oder Kongruenz von *angeschautem Gestaltwandel* und *sich wandelndem Anschauen* gar keinen Sinn hätte, ja gar nicht möglich wäre, wenn nicht dieselbe „Natur" in beiden wirksam wäre. Dabei scheint uns Goethe hier aber viel weniger spinozistisch zu denken als Spinoza selbst, läßt sich seine *„Natur"* doch dem ontologischen Transzendentalismus annähern, was von derjenigen Spinozas nicht gesagt werden kann.

Was von Goethes „Naturbetrachtung" gilt, nämlich daß sie gleicherweise (und in übereinstimmendem Sinn der Zeitigung) Betrachtung der *Natur* als einer gegenständlichen Sphäre und *Betrachtung* der Natur im Sinne einer bestimmten Form des „Anschauens" ist, das gilt auch von der *Daseinserkenntnis,* nur daß die Verhältnisse hier viel komplizierter sind; denn hier haben wir es mit Zeitigung und Ewigung ineins zu tun. Ich kann Dich als endlich-ewiges, gegenständlich-heimatliches *Wesen* nicht *erkennen,* ohne daß Ich im Miteinandersein mit Dir in-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-*bin* (und umgekehrt). Das In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein ist ja nur möglich als Miteinandersein, als Sein (-in-der-Welt-) mit-*Dir.* Und ebenso kann ich psychologische *Gestalten* nur als solche erkennen, wenn diese „produktive" Bedingung ihrer Möglichkeit erfüllt ist, mit anderen Worten, wenn Welt und Ewig-

keit „im rechten Verhältnis" zueinander stehen. Nur aus *dem* Ernst, den keine Welt beschränkt und keine Ewigkeit ängstigt, quillt die Wahrheit psychologischer Erkenntnis.

Indem wir nun auf die mit der Idee des Urphänomens so eng verquickte Idee des Gestalt*wandels* oder der *Metamorphose* näher eingehen, kommen wir zurück auf die Beispiele *seelischer* Gestalten, die G o e t h e in dem Gedicht „Die Metamorphose der Pflanzen" heranzieht (vgl. oben p. 586). Es handelt sich – bezeichnend genug – um lauter *Wir-Gestalten,* zuerst im uneigentlichen pluralen, dann im eigentlichen dualen Sinne des Wortes. Und alle stehen unter dem zeithaft-sinnhaften „geheimen Gesetz" der *Entfaltung,* des *Gestaltwandels* im Sinne einer „Erhöhung" des Gehaltes der Wirheit und ineins damit ihrer Welt:

„O, gedenke denn auch, wie aus dem Keim der Bekanntschaft
Nach und nach in uns holde Gewohnheit entsproß,
Freundschaft sich mit Macht aus unserm Innern enthüllte,
Und wie Amor zuletzt Blüten und Früchte gezeugt.
Denke, wie mannigfach bald die, bald jene Gestalten,
Still entfaltend, Natur unsern Gefühlen geliehn!
Freue dich auch des heutigen Tags! Die heilige Liebe
Strebt zu der höchsten Frucht gleicher Gesinnungen auf,
Gleicher Ansicht der Dinge, damit in harmonischem Anschaun
Sich verbinde das Paar, finde die höhere Welt."

Wunderbar ist dieses Gedicht auch insofern, als die Anrede an die Geliebte („Dich verwirret, Geliebte." „Wende um, Geliebte") und ihre Belehrung sich nicht nur als bloße äußere Form und als zufälliger äußerer Anlaß erweisen, sondern als Ausdruck, als „höchste Frucht" der tragenden Idee des Ganzen, der „stillen Entfaltung" der *Natur.* Während die „Metamorphose der Tiere" sich an das „höchste Geschöpf der Natur überhaupt", den Menschen im Allgemeinen, wendet, ihn glücklich preisend, daß er fähig sei, ihr den „höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang", *nachzudenken,* ist das Gedicht die „Metamorphose der Pflanzen" nicht nur Apostrophierung des Menschen überhaupt sondern *liebendes Zwiegespräch,* also nicht nur *Nach-Denken* des erschaffenden *Gedankens* der Natur, auch nicht *Nach*-Erleben desselben, sondern selber *Gestalt* der *„Natur",* „höchste Frucht gleicher Gesinnungen", „gleiche Ansicht der Dinge", „harmonisches Anschaun", „Finden der höheren Welt": *heilige Liebe*[7]. Kein Nach*denken* des Schaffens der Natur also, sondern naturhaftes

[7] Vgl. wieder das „Fragment über die Natur vom Jahre 1781/82: „Ihre (der Natur) Krone ist die Liebe. Nur durch sie kommt man ihr nahe." (39, 5.)

„Aufstreben" selbst, wirhafte Entfaltung, Verbindung[8]. Auch im Diwan[9] finden wir dieses poetische Wunder, daß die lebendige Form zugleich Gehalt ist, der Gehalt zugleich die Form, mit andern Worten daß das, *worüber* die Rede ist, und die Rede selbst *eins* sind. –

Was die Gestalten selber betrifft, die die Natur „unseren" Gefühlen verliehen[10], so macht Goethe, wie eingangs erwähnt, keinen prinzipiellen Unterschied zwischen den Gestalten bloßen Mitseins oder Verkehrs, den Gestalten des welträumlichen und weltzeitlichen Zusammentreffens (Bekanntschaft) und Zusammenseins (Gewohnheit) und den Gestalten „heimatlichen" und ewigen Begegnens, der Freundschaft und Liebe. Wohl werden die letz-

[8] Vgl. auch Goethes eigene Bemerkungen hierzu (39, 325): „Höchst willkommen war dieses Gedicht der eigentlich Geliebten, welche das Recht hatte, die lieblichen Bilder auf sich zu beziehen; und auch ich fühlte mich sehr glücklich, als das lebendige Gleichnis unsere schöne vollkommene Neigung steigerte und vollendete."

[9] Vgl. als Beispiel „Sommernacht" und hiezu Emil Staiger, Zu einem Goetheschen Gedicht, Corona X, 1.

[10] Außer den hier erwähnten Beispielen seelischer Gestalten möchte ich wenigstens noch eines heranziehen, das mir gerade wegen seines gleichnishaften Charakters eines der prägnantesten und schönsten zu sein scheint, nämlich den Eingang zur Marienbader Elegie:

„Was soll ich noch vom Wiedersehen hoffen,
Von dieses Tages noch geschloßner Blüte?"

Auch hier handelt es sich um eine *Wirgestalt*, um die Gestalt *unseres* (meinen und deinen), im Schoße der Zukunft liegenden *Wiedersehens*. Das Sich-Wiedersehen der Liebenden ist wie das Sich-Grüßen und Sich-Umarmen, eine echte Liebes*gestalt*, nicht reine Begegnung, aber auch nicht rein weltzeitlich-welträumliches Zusammentreffen, sondern lebendige Einheit beider, in Zeit und Raum sich „einlassende" ewige Begegnung, in unserm Falle nicht gegenwärtigende, sondern das Wiedersehen als zukünftiges *ver*gegenwärtigende, hoffende *Begegnung*. Diese Vergegenwärtigung erscheint hier im Gleichnis der *Knospe*, der noch verschlossenen Blüte; *zugleich* ist die Knospe, als Knospe „dieses Tages" aber auch Gleichnis für das tatsächliche weltkünftige oder erhoffte *Zusammentreffen* der Liebenden an „diesem Tag". Aber damit nicht genug! Neben die zeitigende und räumlichende und zeitlich-räumliche Bedeutung des Knospenhaften, des Noch-Verschlossenen, tritt die sinnhafte oder gehaltliche Bedeutung desselben, nämlich die Bedeutung des Wiedersehens als einer, eine Fülle *möglicher* Liebesseligkeit in sich beschließenden *Wirgestalt*. Was einer ganzen Abhandlung bedürfte, um den anthropologischen Gesamtgehalt des Wiedersehens phänomenologisch herauszuarbeiten, hat der Dichter-Forscher in einem einzigen Vers gleichnishaft zusammengefaßt, ebensosehr die hohe Bedeutung von dem geistigen Ausdruckswert des Gleichnisses überhaupt, wie von dem dieses spezielle Gleichnis prägenden Dichtergeist vermittelnd. Nur dem „Poeten", der jahrzehntelang sich „mit sittlichen, dem Gefühl und der Einbildungskraft anheimgegebenen Phänomenen" befaßte (Goethe a. a. O. 39, 316) und der zugleich als Forscher gewohnt war, die „Einheit und Freiheit des Bildungstriebs" ins Auge zu fassen, auf Grund dessen „ein organisches Wesen in die Erscheinung hervortritt (ebd. 336), nur einem solchen Dichter-Forscher konnte der große Wurf eines solchen Gleichnisses „geprägter Form, die lebend sich entwickelt", gelingen.

teren „gestaltlich", d. h. „in ihrem Charakter", „als ein Abgeschlossenes und Zusammengehöriges" *fixiert,* es wird aber *nicht* das Neue, das „ganz Andere" aufgezeigt, das bei dieser „Entfaltung" oder „Entsprießung" des „Höchsten" und der „höheren Welt" am Werke ist und in Erscheinung tritt. Braucht doch nicht aus *jeder* Gewohnheit Freundschaft und Liebe zu „entsprießen", und „entfalten" sich doch Liebe und Freundschaft auch ohne Gewohnheit! Sie *brauchen* sich überhaupt nicht zu *„entfalten"*, sondern vermögen zu *erstehen* als „eine dunkle Geburt aus dem unendlichen Meer". Die „Lücke", die hier in Goethes sonst so wunderbar geschlossenem Weltbild klafft, hängt aufs Engste zusammen mit dieser Geschlossenheit, ja sie ist deren Kehrseite. Daß Goethes helle, „bewegliche und bildsame" Gestaltlehre keine „dunkle", „fertige" Geburt anerkennen kann, keinen *„qualitativen Sprung"* – natura non facit saltus – hat seinen Grund gerade in der jene Geschlossenheit verbürgenden *Idee* der *Natur,* die – als „sich offenbarende" Geist-Natur oder Gott-Natur, als Seinsprinzip überhaupt, – zwar allem Seienden zugrunde liegt, in der Lehre von der Metamorphose aber doch auf die Natur als *Leben* eingeschränkt erscheint [11]. Wohl erinnern wir uns seiner höchsten Weisheit; „denn das Leben ist die Liebe und des Lebens Leben Geist", aber in der Lehre von der Metamorphose kommt diese höchste Weisheit nicht zum Durchbruch; macht sie doch Halt beim *Urphänomen* als einer Urgestalt, einem „Urbild" des *Lebens,* ohne zu *zeigen,* wie dieses Urbild aus der Liebe und dem Leben der Liebe, dem Geist, hervorgeht. Das *deutet* Goethe im „Faust" zwar *an,* wenn er mahnt, von der Göttin das Göttliche festzuhalten, *deutet* er zwar auch *an* im Gedicht „Die Metamorphose der Pflanzen", wenn er der Geliebten versichert:

„Aber entzifferst du hier der Göttin heilige Lettern,
Überall siehst du sie dann, auch in verändertem Zug";

aber es bleibt bei der Mahnung und Versicherung, beim Rekurs auf das in der Natur waltende Göttliche. Das scheint auch der Grund davon zu sein, daß Goethe uns die Idee einer *Urpflanze* und eines *Urtieres* geschenkt hat, aber nicht die eines *Urmenschen!* Sicherlich verdanken wir ihm die Herausarbeitung („Fixierung") einer unübersehbaren Fülle von menschlichen Urphänomenen (erotischer, sittlicher, künstlerischer, psychologischer, soziologischer,

[11] Vgl. hiezu auch die Abhandlung „Bildungstrieb" (1820) mit folgendem Schlußsatz: „So viel aber getraue ich mir zu behaupten, daß, wenn ein organisches Wesen in die Erscheinung hervortritt, Einheit und Freiheit des Bildungstriebes ohne den Begriff der Metamorphose nicht zu fassen sei."

historischer, wissenschaftlicher Art), sowie von Urtypen des Menschen, des faustischen, des sittlichen Menschen (Iphigenie, Ottilie), des Dichters (Tasso[12]) und Politikers, des Künstlers überhaupt, des sich-*bildenden* und *gebildeten* Menschen (Wilhelm Meister), des *liebenden* und *entsagenden* Menschen (man denke außer an den Faust nur an die Wahlverwandtschaften und die Marienbader Elegie), des Bürgers und Städters, des Weltmannes und Edelmannes, des Freundes und Erziehers, der Schwester und des Bruders, des Vaters und der Tochter, des deutschen und des griechischen Menschen und vieler anderer, und sicherlich verdanken wir ihm auch tiefe Einblicke in die Metamorphose menschlicher Phänomene und Urphänomene (vgl. außer dem Gedicht Die Metamorphose der Pflanzen vor allem die Orphischen Urworte und die Wahlverwandtschaften), er hat uns aber nicht die *Idee des* Urmenschen, *des* menschlichen Urbildes geschenkt – es sei denn in seiner eigenen „*vor*-bildlichen" Existenz! Wir sind zwar der Meinung, daß so gelebtes *Vor*-Bild „mehr" ist als erschautes *Ur*-Bild, haben hier jedoch den Blick darauf zu lenken, daß ein Urbild *des* Menschen überhaupt nur zu entwerfen ist vom *Mythos* und der sich aus und auf ihm aufbauenden *Religion* oder *Philosophie*. Wir haben im dritten Kapitel des ersten Teils ausführlich von *einem* solchen „mythischen" Urbild oder Urphänomen des Menschen gehandelt, nämlich dem *ewigen Menschen* oder *Menschensohn* im Sinne des christlichen Mythos, dem *homo aeternus* als dem – im christlichen Sinne – wahren oder wesenhaften Menschen in allen Menschen, dem Menschen „an und für sich" oder – christlichen – *homo universalis*. Auch der vom *Logos* aus gesehene und entworfene Mensch *Heraklits*[13], sowie der von der griechischen Paideia aus gesehene καλὸς καὶ ἀγαθός ist ein synthetischer „Mensch", desgleichen alle die „Menschen" der orientalischen „Tradition" oder „Überlieferung", der babylonische Oannes-Ea, der Protos

[12] Vgl. hierzu die tiefen Blicke, die Leopold Ziegler in das Wesen des goetheschen Tasso getan (Apollons letzte Epiphanie: Von der Erscheinung): „Dieser goethische Tasso hat umgekehrt aus allen verwandten Dichter-Erscheinungen mit chemischer Reinheit sozusagen ihren gemeinsamen Proto- und Archetypus herausgefällt, ihren Erstgeprägten, Erstgehämmerten und Erstgeschlagenen. ... Was aber derart Goethe in sich ausformt und gestaltet, ist auf keine Weise das mehr oder weniger ähnliche Porträt seines historischen Modelles, sondern etwas von Grund auf Neues, das, obgleich es sich zeitlich und ursächlich zum geschichtlichen Tasso als ein Späteres und Abgeleitetes verhält, dennoch das Frühere und Urtümliche ist. Eben nämlich der Dichter schlechtweg, eben der Dichter an sich in sämtlichen Dichtererscheinungen: eben ihr Prototypus, ihr Archetypus, an dem sie teilhaben, ohne ihn zu sein." (S. 58.)

[13] Vgl. L. Binswanger, Heraklits Auffassung des Menschen. Die Antike, Bd. XI, H. 1.

Adam des Alten Testaments, der indische Ewige Mensch Purusha[14]. Aber dasselbe gilt auch von dem Menschen der modernen Naturwissenschaft und naturwissenschaftlichen Psychologie, dem homme-machine und homme-nature: in ihm sehen wir den Menschen als „Urbild" im Sinne des Mythos der Naturwissenschaft. Auch dieser Mensch ist keineswegs „der wirkliche Mensch", sondern ein der naturwissenschaftlichen Theorie zuliebe mit naturwissenschaftlich reduzierender Dialektik erdachter Mythos, nicht weniger erfunden, weil man an seine *wissenschaftliche* Wahrheit *glaubt!*[15]

Was aber lernt die *Anthropologie* aus alledem? Nicht nur, daß sie keinen Urmenschen zu entwerfen hat – das würde nur wieder zu einem neuen Mythos führen –, sondern daß sie auch nicht das menschliche Urphänomen zu schauen vermag, da auch ein solches sich nur abzuheben vermag von einer *Idee* des Menschen! *Gestalt* und *Gestaltwandel* sind keineswegs notwendigerweise gebunden an die Idee des Urphänomens, weder im Sinne einer regulativen, noch erst recht im Sinne einer konstitutiven Idee. „Gebunden" sind sie lediglich an das Sein, und zwar an dasjenige Sein, das Selbstverständnis hat, an das Menschsein. Dasselbe haben wir bestimmt als In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein. Zu einem Mythos *des* Menschen kann es hier schon deswegen nicht kommen, weil „der Mensch" hier weder terminus a quo, noch terminus ad quem sein kann; terminus a quo, gesetzt man könnte hier überhaupt von einem terminus reden, ist das Sein, nicht ein bestimmtes Seiendes unter anderen Seienden, terminus ad quem aber sind die Gestalten, die das Sein „annimmt", insofern es als Menschsein ausgelegt und verstanden ist. Das ist der Sinn und sind die „Grenzen" einer (ontologisch-)*phänomenologischen Anthropologie*, einer Lehre von den Phänomenen des Menschs*eins* und ihrem Wandel.

Dieser Wandel kann also nicht *erschaut* werden an einem menschlichen *Urbild*, einem Bild *des* Menschen; sowohl Schauen als Bild sind, selbst wenn man sie in ihrer reziproken Beweglichkeit „durchschaut", wie Goethe es getan hat, noch zu enge Kategorien, um das Wesen der psychologischen Erkenntnis zu umfassen. Ist doch psychologische Erkenntnis *Bildung* im Sinne der Überwindung des Gegensatzes von Liebe und Sorge, und zwar im

---

[14] Vgl. zum Ewigen und Allgemeinen Menschen Leopold Zieglers Überlieferung (Buch des Mythos) und Apollons letzte Epiphanie (Der Allgemeine Mensch).

[15] Ich selbst habe diesen Menschen des naturwissenschaftlich-psychologischen und psychiatrischen Mythos aufzuzeigen gesucht in: Freud und die Verfassung der klinischen Psychiatrie, Schweiz. Archiv f. Neur. u. Psych. und besonders in Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie. A. a. O.

doppelten Sinne des Wortes *Bildung:* auf der einen, der erkennenden Seite, bedeutet diese Bildung nicht nur ein Schauen, sondern eine bestimmte Seinsgestalt, nämlich diejenige, die das Wagnis jener Überwindung wagt, sich in der Schwebe haltend zwischen Liebe und Sorge; auf der anderen, der erkannten oder zu erkennenden Seite bedeutet diese Bildung nicht nur ein Geschautes oder zu Schauendes, ein Bild, sondern ein *Seinsgebilde,* das, herausgetreten aus der Unendlichkeit und Fülle des Herzens, endliche *Gestalt* angenommen, *„Phänomen"* geworden ist. Dieses Heraustreten und Gestaltannehmen „erfolgt" aber nicht „an und für sich", sondern nur in liebender oder Daseinserkenntnis und „für" die Daseinserkenntnis, wie aber anderseits auch Daseinserkenntnis nur *ist im Erkennen solcher Gestalten* oder *Phänomene. Gegenstand der psychologischen Erkenntnis* ist also nicht nur das Gestalten-Spiel des Daseins mit sich selbst, insofern es *in* der Einheit von Liebe und Sorge erkannt wird, sondern – so müssen wir die Formel jetzt *noch einmal erweitern – das Spiel des Daseins mit sich selbst, sofern es auch von der Einheit von Liebe und Sorge erkannt wird:* mit andern Worten, *psychologische Gestalten* sind „korrelative" *Gebilde,* psychologische *Bildung* und psychologischer *„Gegenstand"* zugleich, in einem Wort: *Produktion.*

Etwas Ähnliches, über das reine Schauen Hinausgehendes, hat Goethe übrigens auch für seine Lehre in Anspruch genommen, wenn er erklärt, „es dürfte wohl – – der Fall sein, daß wir uns durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machten"[16]. Während für Goethe aber die „geistige Teilnahme" an den Produktionen der Natur eine Bildungs*folge* ist, ein „Sich-Würdigmachen", ist im psychologischen Erkennen die geistige *Teilnahme* an den „Produktionen" oder Gestalten des Seins auch ihrerseits „produktiv", und zwar produktiv im Sinne einer fundierenden Bedingung ihrer *Möglichkeit.*

Geistige *Teilnahme,* Logos als *Eros* – darin weichen wir vom Platonismus ab – erscheint uns aber wiederum nur möglich auf Grund des *Durchhaltens* des eigentlichen Mit*einander*seins, der Wirheit von Ich und Du. Gerade Goethes Lehre ist hierfür das beste Beispiel. Davon zeugen nicht nur das hymnische Fragment über die Natur, die Gedichte über die Metamorphose der Pflanzen und der Tiere, sondern auch seine rein wissenschaftlichen Arbeiten, und zwar überall da, wo er über die „einfache Wortbeschreibung" (der Pflanze oder des Tieres „nach allen ihren *Teilen*)

[16] Anschauende Urteilskraft (1820), Jub.ausg. 39, S. 34.

zur Frage nach dem Ursprung der „Differenz der verschiedenen Formen", in seiner Sprache nach der *Idee*, zu gelangen strebt[17]. Wir erwähnen noch eine Stelle aus den „Vorträgen über die drei ersten Kapitel des Entwurfs einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie". Auch hier begnügt er sich nirgends mit der rein diskursiven *Erfahrung*, die uns die *Teile* lehren muß, „die allen Tieren gemein und worin diese Teile bei verschiedenen Tieren verschieden sind", und begnügt er sich nicht mit deren *Ordnung* in der *Abstraktion* oder *hypothetischen Theorie* (die er bekanntlich überall bekämpft[18]), vielmehr rekurriert er auch hier auf die Idee der Natur als „eines lebendigen, entschiedenen, von allen andern abgesonderten und mit einer gewissen Spontaneität wirkenden Wesens". Wer hier noch immer nicht den Du-Charakter der G o e t h e schen Natur zu sehen vermag, dem gehen vielleicht einige Zeilen weiter die Augen auf, wenn er liest, daß es unsere Aufgabe – als Naturforscher – sei, „dem gewissen und unzweideutigen Genie der hervorbringenden Natur entgegenzudringen"[19].

[17] Vgl. folgende, geradezu programmatischen, das früher über den Gestalt*wandel* Gesagte noch deutlicher präzisierenden Bemerkungen in den „Betrachtungen im Sinne der Wanderer" (39, 119): „Hier sei es erlaubt, zu sagen, daß gerade jene wichtige, so ernst empfohlene, allgemein gebrauchte, zu Förderung der Wissenschaft höchst ersprießliche, mit bewunderungswürdiger Genauigkeit durchgeführte Wortbeschreibung der Pflanze nach allen ihren Teilen, daß gerade diese so umsichtige, doch im gewissen Sinn beschränkte Beschäftigung manchen Botaniker abhält, zur Idee zu gelangen.

Denn da er, um zu beschreiben, das Organ erfassen muß, wie es gegenwärtig ist, und daher eine jede Erscheinung als für sich bestehend anzunehmen und sich einzudrücken hat, so entsteht niemals eigentlich die Frage, woher denn die Differenz der verschiedenen Formen entsprang; da eine jede als ein festgestelltes, von den sämtlichen übrigen, so wie von den vorhergehenden und folgenden völlig verschiedenes Wesen angesehen werden muß. Dadurch wird alles Wandelbare stationär, das Fließende starr, und dagegen das gesetzlich Raschfortschreitende sprunghaft angesehen, und das aus sich selbst hervorgestaltete Leben als etwas Zusammengesetztes betrachtet."

[18] Vgl. etwa Maximen und Reflexionen, herausgegeben von Max Hecker. 21. Band der Schriften der Goethe-Gesellschaft No. 428: „Theorien sind gewöhnlich Übereilungen eines ungeduldigen Verstandes; der die Phänomene gern los sein möchte und an ihrer Stelle deswegen Bilder, Begriffe, ja oft nur Worte einschiebt. Man ahndet, man sieht auch wohl, daß es nur ein Behelf ist; liebt sich nicht aber Leidenschaft und Parteigeist jederzeit Behelfe? Und mit Recht, da sie ihrer so sehr bedürfen."

[19] A. a. O. 39, 169. Der ganze, für uns so lehrreiche Passus lautet: „Sind wir nun bedächtig und kräftig genug, mit einer einfachen, aber weitumfassenden, mit einer gesetzmäßig freien, lebhaften, aber regulierten Vorstellungsart unserm Gegenstande zu nahen, ihn zu betrachten und zu behandeln; sind wir imstande, mit dem Komplex von Geisteskräften, den man Genie zu nennen pflegt, der aber oft sehr zweideutige Wirkungen hervorbringt, dem gewissen und unzweideutigen Genie der hervorbringenden Natur entgegenzudringen; könnten mehrere in *einem* Sinne auf den ungeheuren Gegenstand loswirken: so müßte denn doch etwas entstehen, dessen wir uns als Menschen zu erfreuen hätten."

Entweder haben solche Behauptungen überhaupt keinen (anthropologischen) Sinn, oder sie haben den Sinn, *Dich* „in der Natur", besser, die Natur als Du, zu erkennen und, was auf dasselbe hinauskommt, der Natur als Ich (dieses Du) liebend zu begegnen.

Wenn wir im übrigen Goethes Naturerkenntnis als psychologische Erkenntnis „ansprechen" und in diesem Sinne auch für uns „in Anspruch nehmen", so müssen wir doch darauf hinweisen, daß uns sein Unverständnis und seine Ungerechtigkeit gegenüber der naturwissenschaftlichen Theorie Newtons nicht verborgen bleiben, und daß es vielmehr *unser* Anliegen sein und bleiben muß, auch der naturwissenschaftlichen Theorie Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Wir werden dabei aber nie vergessen dürfen, daß sie ein von der Daseinserkenntnis grundverschiedenes Erkenntnisverfahren und Erkenntnisprodukt darstellt[20].

Übertragen wir den Gegensatz Goethe–Newton auf das anthropologische Gebiet, so zeigt er sich in folgender Feststellung: Ich kann von einem Menschen, der seit zehn Jahren mein Freund ist, „mehr erfahren" als in all den zehn Jahren, wenn ich einen einzigen Traum von ihm gründlich analysiere. Und umgekehrt: Ich kann einen Menschen jahrelang analysieren und kenne ihn doch „weniger" als sein Freund ihn kennt oder als ich selber ihn „kennen-lerne", wenn aus der „Behandlung" eine freundschaftliche Begegnung, ein eigentliches wirhaftes Miteinandersein entspringt. Dieser Widerspruch legt an den Tag, daß es sich bei dem Mehr und Weniger der Erfahrung oder des Kennens um zwei ganz verschiedene Erkenntnisweisen handeln muß. Das freundschaftliche Kennen und Wissen entspricht der *liebenden Erkenntnis* Goethes, in der das Licht als *Phänomen* gewahrt und als „totales Selbst" in seinen „Taten" erforscht und erkannt wird; das psychoanalytische Erkennen entspricht dem *diskursiven,* naturwissenschaftlichen Erkenntnisverfahren Newtons, mit dem man lernt, Licht und Farbe „fürs ganze Leben los zu sein" (Maximen und Reflexionen No. 1293), in der „falschen Vorstellung, daß man ein Phänomen durch Calcul oder Worte abtun und beseitigen könne" (ebd. No. 1278). Was ich in der Psychoanalyse, als reiner Technik der Menschenbehandlung und Menschenerforschung, „los bin", „abtue und beseitige", bist Du, mein Freund. Im Gegensatz zu Goethe müssen wir aber auch dieser

[20] Vgl. vor allem wieder Häberlin: Der Gegenstand der Psychologie, Haering, Philosophie der Naturwissenschaften, Diltheys Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie, sowie *meine* Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie.

Erkenntnisweise Gerechtigkeit widerfahren lassen. Wir haben nur ihre rein gegenständliche und überdies hypothetisch-konstruktive Erkenntnisstruktur im Auge zu behalten, einerseits, um nichts von ihr zu verlangen, was sie gemäß dieser Struktur nicht zu leisten vermag, anderseits, um sie auf ihr eigenstes Erkenntnisgebiet beschränken und ihre alltäglichen Übergriffe auf ihr unzugängliches Gebiet abwehren zu können. Bin Ich einmal Dein Freund, so vermag auch das umfangreichste psychoanalytische Wissen von Dir dazu nichts hinzuzufügen und davon nichts wegzunehmen; und umgekehrt: auch das umfangreichste psychoanalytische Wissen von Einem reicht nicht hin, daß Einer mein Freund, Du, werde. So einfach nämlich liegen die Dinge nicht, daß Gestalterkenntnis lediglich die „Umrisse" der *Gestalt,* diskursive Erkenntnis die „inhaltlichen Bestimmtheiten" dieser Gestalt lieferten. Vielmehr liegen Gestalten und Gestaltmerkmale (Glieder) auf einer ganz anderen Erkenntnisebene als Gegenstand und Eigenschaften, Dispositionen, Funktionen, Triebe oder Vorgänge und bedarf es „psychologischer Bildung", um beide Erkenntnisweisen – im Sinne der *psychologischen* oder *Daseins*erkenntnis – zu vereinen.

c) Die Beziehungen der Phänomenologie Goethes und Husserls und der Existenzialanalytik Heideggers zur Daseinserkenntnis.

Schon bei Goethes Definition der Gestalt haben wir auf die weitgehende Übereinstimmung derselben mit Husserls Definition des phänomenologischen Wesens hingewiesen. Aber auch abgesehen von der Ähnlichkeit zwischen Gestalt und Wesen gibt es eine Reihe tiefer Beziehungen zwischen Goethes Naturerkenntnis und Husserls Phänomenologie [1]. Wir können sie hier bei weitem nicht erschöpfen.

Zunächst sei die Anlehnung beider Lehren an das Verfahren der Mathematiker erwähnt. Von Goethes Anlehnung an dasselbe zeugt vor allem die Abhandlung über den „Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt" vom Jahre 1792, für unsern Zusammenhang gipfelnd in folgenden Sätzen: „Diese Bedächtlichkeit, nur das Nächste ans Nächste zu reihen, oder vielmehr das Nächste aus dem Nächsten zu folgern, haben wir von den Mathematikern zu lernen, und selbst da, wo wir uns keiner Rechnung bedienen, müs-

[1] Vgl. hiezu vor allem Josef König, Über den Begriff der Intuition. Halle, 1926.

sen wir immer so zu Werke gehen, als wenn wir dem strengsten Geometer Rechenschaft zu geben schuldig wären.

Denn eigentlich ist es die mathematische Methode, welche wegen ihrer Bedächtlichkeit und Reinheit gleich jeden Sprung in der Assertion offenbart, und ihre Beweise sind eigentlich nur umständliche Ausführungen, daß dasjenige, was in Verbindung vorgebracht wird, schon in seinen einfachen Teilen und in seiner ganzen Folge da gewesen, in seinem ganzen Umfange übersehen und unter allen Bedingungen richtig und unumstößlich erfunden worden. Und so sind ihre Demonstrationen immer mehr *Darlegungen, Rekapitulationen* als *Argumente.*" (A. a. O. 39, 24.)

Nicht nur die Orientierung an dem strengen λόγον διδόναι des Mathematikers weist auf eine Übereinstimmung des Goetheschen und Husserlschen Erkenntnisideals, sondern auch der Hinweis auf das ursprüngliche „Dagewesensein" alles dessen, was (nachträglich) „in Verbindung vorgebracht wird". Mathematische Erkenntnis ist reine Wesenserkenntnis im vollsten Sinne des Wortes. Wesenserkenntnis beruht aber gerade darauf, daß das, was „in Verbindung vorgebracht wird, schon in seinen einfachen Teilen und in seiner ganzen Folge da gewesen, in seinem ganzen Umfang übersehen und unter allen Bedingungen richtig und unumstößlich erfunden worden". Nur darf das Dagewesensein natürlich nicht als zeitliches Prius, sondern muß als Wesens- oder Gestaltapriori aufgefaßt werden, wie es Goethe hier ja auch auffaßt. Infolgedessen kann es sich bei dieser Demonstration weder um Induktion und induktiven Beweis handeln, worin Goethe immer eine „Gefahr" sah [2], noch um Argumentation überhaupt, sondern nur um *Demonstration* im wörtlichen Sinne, um *Aufzeigung* oder *Darlegung,* um *Aufweis,* wie die Phänomenologen sagen. Hier haben wir es mit einem Verfahren zu tun, das, wo immer wir es antreffen, auf dem „hermeneutischen Zirkel" beruht, wie ihn schon Dilthey (vgl. z. B. Ges. Schr. V, 330) in jedem „Verstehen" entdeckt und Heidegger methodisch gerechtfertigt hat, zeigend, daß dieser Zirkel nicht nur auf der Dialektik des Verständnisses vom Einzelnen und Ganzen, Ganzen und Einzelnen beruht (Goethe, Dilthey),

[2] Vgl. Maximen und Reflexionen Nr. 1245: „Induktion habe ich zu stillen Forschungen bei mir selbst nie gebraucht, weil ich zeitig genug deren Gefahr empfand"; vgl. ferner No. 532: „dagegen die Induktion verderblich ist, die einen vorgesetzten Zweck im Auge trägt und, auf denselben losarbeitend, Falsches und Wahres mit sich fortreißt". – Goethe sieht immerhin ein, daß Wissenschaft der Induktion „zu ihrer *Bewährung*" bedarf (vgl. Natorp, Logos VII, 240 ff.), am klarsten wohl in seiner Besprechung von Geoffroy de Saint-Hilaire's *Principes de Philosophie Zoologique* (39, 218 ff.).

sondern daß sich in ihm „eine positive Möglichkeit ursprünglichen Erkennens verbirgt" [3].

Sowohl bei Goethe und Dilthey als in der Phänomenologie Husserls und der Ontologie Heideggers kommt es *nicht* an auf „*Wortbeschreibung*" eines Ganzen „nach allen seinen Teilen" [4], auf ein Verfahren, das, wie Goethe sagt, „so Manchen abhält, zur Idee (des Ganzen) zu gelangen". Auch Husserl setzt sein Verfahren in direkten Gegensatz zu derjenigen Erkenntnis, die aus dem Chaos von „Wortbedeutungen" „Wortbegriffe" bildet, auf diesen Urteile aufbaut und aus den Urteilen Schlüsse zieht [5]. Damit verschmähen Goethe sowohl als Husserl zugleich auch *Hypothese* und *auf Hypothese aufgebaute Theorie* [6]; an ihre Stelle treten bei beiden – wenn sich im Einzelnen auch der Sinn dieser Ausdrücke bei ihnen keineswegs deckt – *das Phänomen und die Idee* [7]! Das bedeutet aber durchaus nicht, daß hier „die Erfah-

---

[3] Sein und Zeit 153: „Dieser Zirkel des Verstehens ist nicht ein Kreis, in dem sich eine beliebige Erkenntnisart bewegt, sondern er ist der Ausdruck der existenzialen *Vor-struktur* des Daseins selbst. Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum und sei es auch zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, daß ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern."

[4] Vgl. auch Max. und Refl. Nr. 157: „Abbildungen, Wortbeschreibung, Maß, Zahl und Zeichen stellen noch immer kein Phänomen dar."

[5] Vgl. mein Referat Über Phänomenologie (1922) in Z. Neur. 82 (1923) SS. 10–45.

[6] Vgl. wieder Max. und Refl. Nr. 428: „Theorien sind gewöhnlich Übereilungen eines ungeduldigen Verstandes, der die Phänomene gern los sein möchte und an ihrer Stelle deswegen Bilder, Begriffe, ja oft nur Worte einschiebt. Man ahndet, man sieht auch wohl, daß es nur ein Behelf ist; liebt sich nicht aber Leidenschaft und Parteigeist jederzeit Behelfe? Und mit Recht, da sie ihrer so sehr bedürfen." Ferner Nr. 430: „Es wird eine Zeit kommen, wo man eine pathologische Experimentalphysik vorträgt und alle jene Spiegelfechtereien ans Tageslicht bringt, welche den Verstand hintergehen, sich eine Überzeugung erschleichen und, was das schlimmste daran ist, durchaus jeden praktischen Fortschritt verhindern. Die Phänomene müssen ein- für allemal aus der düstern empirisch-mechanisch-dogmatischen Marterkammer vor die Jury des gemeinen Menschenverstandes gebracht werden." Ferner Nr. 529: „Die Theorie an und für sich ist nichts nütze, als insofern sie uns an den Zusammenhang der Erscheinungen glauben macht." – Vgl. hiezu auch Husserl (Ideen zu einer reinen Phänomenologie, 221): „Man muß hier nur wie überall in der Phänomenologie den Mut haben, das im Phänomen wirklich zu Erschauende, statt es umzudeuten, eben hinzunehmen, wie es sich selbst gibt, und es *ehrlich* zu beschreiben. Alle Theorien haben sich darnach zu richten."

[7] Immerhin spricht Goethe einmal die tiefe Einsicht aus, daß es Hypothesen gibt, „wo Verstand und Einbildungskraft sich an die Stelle der Idee setzen". Max. und Refl. Nr. 727.

rung" übersprungen wird! Während aber für Husserl die einzelne Erfahrungstatsache, das Faktum, nur der „exemplarische Grund" ist für die reine Wesensschau oder „Ideation", wobei das Realitätsurteil völlig in suspenso gehalten oder „eingeklammert" wird, und während er im Wesen oder Eidos lediglich die (transzendentale) *Norm* [8] für das Faktum sieht, tritt bei Goethe die Phänomenschau und phänomenale Analyse direkt in den Dienst *empirisch-wissenschaftlicher* Erkenntnis. Goethe spricht von einem „Aufstieg" (= Weg, Methode) vom *empirisch wahrgenommenen Phänomen* über das experimentell verifizierte *wissenschaftliche* Phänomen zum *reinen* Phänomen (als „Resultat aller Erfahrungen und Versuche"). Wie die (reine) „Gestalt" kann dieses mit ihr durchaus verwandte reine *Phänomen* „niemals isoliert sein, sondern es zeigt sich in einer stetigen Folge der Erscheinungen; um es darzustellen, bestimmt der menschliche Geist das empirisch Wankende, schließt das Zufällige aus, sondert das Unreine, entwickelt das Verworrene, ja endeckt das Unbekannte" (Erfahrung und Wissenschaft. 1798. A. a. O. 39, 28).

Wir sehen von den tiefgreifenden Verschiedenheiten zwischen Goethes und Husserls „Phänomenologie" weiterhin ab, mit Ausnahme derjenigen, die im Zusammenhang mit der Lehre von der *Daseinserkenntnis* von fundamentaler Bedeutung ist. Sie betrifft die Verschiedenheit zwischen der „durchaus beweglichen", *teilnehmenden* und daher *doppelseitigen* Erkenntnis der Metamorphose oder des Gestaltwandels einerseits und der Lehre von der Intentionalität, der *einseitigen* oder *„unbeteiligten"* Erkenntnis „des Gegenstandes" anderseits.

Für Kant, den *Neukantianismus* und Hönigswald gilt als unumstößlich: soviel Erkenntnis da ist, soviel ist auch Gegenstand da (und umgekehrt). Dasselbe gilt aber auch für Husserl: Der „Gegenstand" ist das *Maß aller Aussagen über ihn;* Erkenntnis ist nur möglich als – im weitesten Sinne – *gegenständliche* Erkenntnis. So sehr auch Husserl die *durchgängige* Korrelativität von Noëse und Noëma und ihren unscheinbarsten Veränderungen betont – darin besteht ja gerade der große Fortschritt seiner „Ideen" gegen-

[8] „Was im Eidos statthat", fungiert „für das Faktum als unübersteigliche Norm" (Ideen S. 301). „Der echte Begriff der Transzendenz des Dinglichen", also des „Gegenstandes" im weitesten Sinne des Wortes, ist das *Maß* aller Aussagen *über* ihn; dieser Begriff ist aber „selbst nirgendwo her zu schöpfen, es sei denn aus dem eigenen Wesensgehalte der Wahnehmung, bzw. der bestimmt *gearteten* Zusammenhänge, die wir ausweisende Erfahrung nennen". *„Die Erfahrbarkeit besagt nie eine leere logische Möglichkeit,* sondern eine im Erfahrungszusammenhang *motivierte*" (ebd. 89).

über den Logischen Untersuchungen –, so sehr „vertritt" sozusagen bei ihm die in Noëse und Noëma sich erschöpfende Intentionalität *das Sein*. Sein ist auch für ihn noch = Gegenstand – sein, oder, vorsichtiger ausgedrückt: *„Die Hypothesis der Phänomenologie Husserls liegt in der Ansetzung des intentional verstandenen originären Bewußtseins als des wahrhaftigen Seinszugangs.* Das Seinsproblem entfaltet sich zu einer intentionalen Analytik, die Phänomenologie wird eine Wissenschaft des Bewußtseins." „In der intentional-analytischen Theorie der Selbstgebung des Seienden entfaltet sich dann der besondere, ‚phänomenologische' Sinn, der Husserls Philosophie von anderen philosophischen Interpretationen des Seins aus dem Wahrsein unterscheidet" [9].

Diese *Seinsauffassung* oder „Ontologie" ist es, die Husserl wieder so sehr von Goethes „Ontologie", erst recht aber von derjenigen Heideggers, sowie von unserer eigenen trennt. Überall geht hier der Zugang zum Sein über die Intentionalität, über das „lebendige Sein eines Wissens" (Josef König, a. a. O. 293, 308, 327) hinaus, bei Goethe im Sinne der beweglichen, geistigen *Teilnahme* an den „Produktionen einer immer schaffenden Natur", bei Heidegger in der Richtung der „gegenstandslosen" Angst, bei uns selbst in der Richtung der vor- oder übergegenständlichen *Liebe*.

Für Goethe ist das bloße *Anschauen* „des Urbildlichen, Typischen" nichts Endgültiges, sondern „unbegrenzte" *Vorstufe*, im „inneren Trieb" liegende *Vorbedingung* des Sich-würdig-machens für jene *Teilnahme*. Diese Teilnahme selbst aber bezeichnet er, im Anschluß an Kants Kritik der Urteilskraft (vgl. § 77) und seine „Idee" des intellektuellen Archetypus als das *Abenteuer der Vernunft:* „Hatte ich doch erst unbewußt und aus innerem Trieb auf jenes Urbildliche, Typische rastlos gedrungen, war es mir sogar geglückt, eine naturmäßige Darstellung aufzubauen, so konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern, das *Abenteuer der Vernunft*, wie es der Alte vom Königsberge selbst nennt, mutig zu bestehen" [10]. Dem „unbeteiligten Zuschauer" Husserls steht hier

---

[9] Vgl. Eugen Fink, Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls. Revue internationale de philosophie I, H. 2, 248, sowie den ganzen Aufsatz überhaupt.

[10] Anschauende Urteilskraft, 1820, 39, 34. – Hieran knüpft Josef König in seinem oben erwähnten, tiefbohrenden, wenn auch bisweilen sich etwas verbohrenden, jedenfalls aber viel zu wenig beachteten Buch über den Begriff der Intuition an. Er versucht hier die Lehren Kants, Diltheys, Goethes, Husserls, Bergsons gerade auf dem Hintergrunde der Idee der „intellektuellen Anschauung oder „spekulativen Intuition" und des

die Beteiligung oder Teilnahme des ganzen Menschen an der „Spontaneität" des Urgrundes oder „wirkenden Wesens" des Seins (der „Natur") und seinen Urphänomenen gegenüber; hörten wir doch, daß es gilt, „mit dem Komplex von Geisteskräften, den man Genie nennt, . . . dem gewissen und unzweideutigen Genie der Natur entgegenzudringen". Dieses „geniale" Entgegendringen – gegen und Eindringen-in, was kann das aber anderes sein als Eros, wenn auch geistig „gebändigter" Eros! Ich und Natur verhalten sich hier zueinander wie Liebende, wie Ich und Du. Ihr Sein ist das Miteinandersein der Liebe, das im vollen Wortsinne begnadete oder „geniale" Sein, das Sich-entgegen-kommen oder Einvernehmen, die *Begegnung* im Sinne des Eros heautón auxōn. Auch hier stehen Ich und Du („Natur") einander nicht gegenüber wie Subjekt und Objekt, sondern als ein „doppelt Unendliches", ein doppelt unendliches Geben und Empfangen, ein „über das Glück des Lebens entscheidendes" Aufsteigen zu immer neuen *Formen* „der Gegenwirkung", der doppelten „Empfänglichkeit" (p. 620). All das geht weit hinaus über die „einseitig konstituierende" Intentionalität oder „Mundanisierung" Husserls. An Stelle des unbeteiligten Zuschauens tritt die „bewegliche" und „bildsame" *Bildung* Meiner nach dem *Beispiel* Deiner (der Natur) (p. 621, 628 f.). Hierauf beruht, wie wir wissen, auch das eigentliche Wesen der Selbsterkenntnis, darin sich zeigend, daß Ich mich selbst nur kenne, insofern Ich „die Welt" kenne, die Welt aber nicht als Gegenstand oder Objekt, überhaupt nicht als mir Gegenüberstehendes und von mir *bei etwas zu Nehmendes,* sondern wiederum als Du, die „Welt" nämlich, die Ich nur *in* Mir und *in* der Ich nur Mich „gewahr werde". Auch hier haben wir das Primat der Liebe vor dem *Wissen* vor uns, wie bei Augustin oder Amiel[11].

Soviel über den Goetheschen „ontologischen" Zugang zum Sein im Gegensatz zu dem der Intentionalität. Ganz anders liegen, wie wir gleich sehen werden, die Verhältnisse bei Heidegger.

Sicherlich hat Scheler zur „ontologischen Wendung" der Phänomenologie sehr viel beigetragen[12], aber präziser formuliert finden wir das Problem bei König, wenn wir ihm auch nicht in

---

„spekulativen" Verhältnisses von Teil und Ganzem dem Verständnis näherzubringen und voneinander abzugrenzen. Wir selbst verdanken diesem Buch wertvolle Einsichten.

[11] Vgl. Amiel, Fragments d'un Journal intime, éd. Bouvier, I, 27: *„Aimer c'est virtuellement savoir; savoir n'est pas virtuellement aimer: voilà la relation de ces deux modes de l'homme."*

[12] Vgl. Löwith: Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie, Theol. Rundschau, 7. Jahrg., 1935, H 6.

allem beistimmen können[13]. Daß die Idee des Seins nicht ausschließlich zu begreifen sei durch die Idee des Gegenstandes, mit andern Worten, daß Sein keineswegs gleichzusetzen sei mit Gegenstand-sein ist nun – negativ gesprochen – die fundamentale ontologische These Heideggers, wie auch die *unsrige*. Positiv zeigt Heidegger die Unhaltbarkeit der ontologischen These Husserls auf am Nachweis der „Abkünftigkeit" der Intentionalität als eines bloßen *Modus* des In-der-Welt-seins als *Sorge, sowie* an der *Angst;* deren ontologisches Wesen ist ja gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie Angst vor dem *Nichts* ist (im Gegensatz zu der Furcht vor *etwas,* vor einer bestimmten umweltlichen oder mitweltlichen *Gegebenheit),* daß sie also keine konstituierte intentionale „Leistung" aufweist und infolgedessen auch keiner „Intentionsanalyse" zugänglich ist. Bei Husserl ist die Selbstapperzeption des Menschen, die Art und Weise seines Sichvorfindens als dieses bestimmten Menschen in dieser seiner Welt tatsächlich ein gegenständliches „Produkt", eine „konstituierte Leistung", *im Rückgang von* welcher nach den konstituierenden Momenten derselben gefragt und geforscht wird. Damit stehen wir noch auf dem Boden Kants und des *Neukantianismus;* man denke nur an Natorps Allgemeine Psychologie mit ihrem Prinzip der *Re*konstruktion („des Bewußtseins" aus seinen „konstruktiven" Leistungen). Wenn Husserl „den Menschen" dabei keineswegs so weit aus dem Auge verliert wie Natorp, so wird der Mensch, so werde Ich als dieser bestimmte Mensch doch wie jedes weltliche oder empirische Faktum zum bloßen exemplarischen Ausgangspunkt für die phänomenologische Analyse des faktischen menschlichen Daseins. Nur als *unbeteiligter Zuschauer* meines Daseins also vermag ich die phänomenologische Methode auf das menschliche Dasein überhaupt, um mit Husserl zu reden, auf die Subjektivität als zeitigende und weltlichende, anzuwenden, und zwar, wir wiederholen, auf *regressivem* Wege, d. h. eben im *Rückgang,* im *Rück*fragen von dem fertigen Bewußtseins-Produkt (dem factum Natorps) auf die Weise seiner Bildung (auf das fieri oder besser auf das facere). Die Produkte oder Fakta bilden hier überall die *Leitfäden* für die phänomenologische Analyse, ist doch die Methode der Intentionalanalyse gerade eine „Methode der Leitfäden"

[13] Daß heute dieses Problem im Vordergrund der Diskussion über die Phänomenologie steht, zeigt in dem Husserl gewidmeten Heft (2) der Revue intern. de Phil. (Januar 1939) sowohl der erwähnte Beitrag von Fink, als besonders auch derjenige von Landgrebe.

(und zwar eine solche, die sich ihre Leitfäden von den *Gegenständlichkeiten vorgeben* läßt).

Das *Menschsein als Faktum* darf nun aber keineswegs verwechselt werden mit der Faktizität des Daseins als je meinen im Sinne Heideggers. Kündigt sich doch diese Faktizität, wie wir im ersten Teil gesehen haben, gerade durch Seinsweisen an, die einer Intentionalanalyse im Sinne Husserls prinzipiell unzugänglich sind, durch die Seinsweise des Gewissens, der Schuld und insbesondere der *Angst*. Hier vermögen wir überall kein gegenständliches Produkt aufzuweisen, im Rückgang von welchem auf die betreffende Seinsweise als solche zurückgefragt werden könnte. Und doch handelt es sich gerade hier, beim Gewissen, der Schuld und der Angst, um Modi des In-der-Welt-seins, die das „eigentliche" Wesen des Daseins, das Dasein als *Eigentlichkeit* oder *Existenz*, sichtbar machen. *Hier muß also die Existenzialanalyse die Intentionalanalyse ersetzen*, ja muß sie sich ontologisch als dieser *vorgeordnet* erweisen [14].

Während wir es also bei Husserl zu tun haben mit einer einseitig konstituierenden Intentionalität, von deren „Leistungen" aus in unbeteiligtem Zuschauen nach „dem Menschen" als „reiner Subjektivität" zurückgefragt wird, und während wir es bei Goethe mit einem korrelativen *doppelten* Unendlichen zu tun hatten – korrelativ insofern, als nicht nur jeder rein betrachtete Gegenstand ein neues *Organ*, eine neue *Form* des Anschauens, Auffassens und Urteilens aufschließt, sondern umgekehrt auch jedes neue Organ und jede neue Form einen neuen Gegenstand erschließt und beide „Bewegungen" sich ergänzen und steigern – haben wir es in der existenzialen Analytik wiederum mit einer einseitigen, wenn auch ganz andersartigen „Bewegung" zu tun, nämlich einer solchen aus dem uneigentlichen Sein in das eigentliche Sein des *Daseins*, mit einer existenziellen *Seins*-Bewegung also, nämlich mit der *Zeitigung der Existenz* als je meiner, je deiner, je seiner. Das letzte *Ziel* ist hier die Existenz als „erstreckte Stetigkeit" im Gegensatz zur Verfallenheit an die Welt in der Zerstreutheit des Man. An Stelle des theoretischen Problems der Mundanisierung oder Weltlichung und der „unbeteiligten" rekonstruktiven Analyse der intentionalen Aufbauelemente dieser Mundanisierung tritt das daseinsanalytische Problem der Existenz und die höchst „persönliche", das eigenste

[14] Vgl. zu diesen Ausführungen Landgrebe, Husserls Phänomenologie, Revue internationale de Philosophie I, H. 2, aber auch deren notwendige Ergänzung unten p. 644 ff.

Dasein in „Mitleidenschaft" ziehende, ja „leidenschaftlich" (Kierkegaard) aufwühlende Erweckung und Gründung der Existenz.

In der Daseinserkenntnis hingegen tritt wieder in den Vordergrund die korrelative Bewegung eines „doppelten Unendlichen", aber nicht im Sinne von Mensch und Welt (auch nicht von Mensch und Mit*welt*), nicht im Sinne von Ich und Gegenstand (auch nicht „persönlichem" Gegenstand) und umgekehrt, sondern im Sinne von Ich und Du, wie sie sich schon hinter dem Goetheschen doppelt-Unendlichen verbirgt. Was aber bei Goethe doch noch wesentlich *Leistung,* Leistung der schaffenden Natur als eines „mit Spontaneität begabten Wesens" und nachschaffende Leistung des betrachtend-forschenden Menschen, „Bildung" im Sinne der „geistigen Teilnahme" an den Gebilden (Produktionen) der Natur war, in letzter Linie doch Entgegendringen des menschlichen „Genies" in das sich nur diesem Entgegendringen erschließende Genie der Natur, kurz „Abenteuer der Vernunft", ist in der Daseinserkenntnis „Abenteuer der Liebe", wenn auch „Hand in Hand" mit der Vernunft, nämlich Begegnung, Gnade, Geschenk oder „Gunst" als *Bedingung* der Möglichkeit der „Leistung", „vernünftige" *Leistung* und *Produkt* erst als durch sie *Bedingtes.*

Infolgedessen gehen auch wir weit hinaus über die Intentionalanalyse und treiben auch wir Daseinsanalytik, aber nicht mehr ontologisch-existenzielle, von der Eigentlichkeit des Daseins als je meinem ausgehende und auf sie vorstoßende, sondern anthropologisch-„erotische" oder *duale,* von dem Dasein als unserem auf das Menschs*ein* ausgehende und es zum Ziele habende Analytik. Aus diesem Dasein ist die (je meinige, deinige, seinige) Existenz anthropologisch nur als „defizienter Modus" zu verstehen! Die erstreckte Stetigkeit der Existenz ist für uns nur extremer Sonderfall, reine Zeitigung à outrance, gegenüber der *jeder* Zeitigung trotzenden *Ewigung.* An Stelle des exemplarischen Ausgangspunktes und des unbeteiligten Zuschauens tritt in unserer Lehre nicht mehr die *Existenz,* ihre leidenschaftliche (Kierkegaard) oder urangstvolle (Heidegger) Aufwühlung durch ihr Hineinhalten in Gott (Kierkegaard) oder in das *Nichts,* in die *Unbedeutsamkeit* der *Welt,* sondern die Liebe als die „sich-selbst-mehrende" Ewigung im Seinsstand der „unerschöpflichen", „unendlichen" *Vollbedeutsamkeit* des *Daseins,* im Seinsstand der *absoluten* Wirhaftigkeit, der *Absolutheit* des liebenden *Einander.* Den Zugang zum Seinsproblem bildet hier also weder die Intentionalität (das *„Bewußtsein"*), noch die Existenzialität (das *Selbstsein*), also weder das *theoretische* oder prinzipienwissenschaftliche

Problem von Erlebnis und Gegenstand, Ich und Welt, noch das *existenzielle* von uneigentlicher und eigentlicher Zeitigung, sondern das – im weitesten Sinne des Wortes – *erotische* oder duale Problem von Zeit und Ewigkeit.

Es muß also immer im Auge behalten werden, daß der Liebe der ontologisch-anthropologische Vorrang gebührt, insofern Liebe niemals aus Angst einerseits, aus Intentionalität anderseits zu verstehen oder gar abzuleiten ist. Hingegen ist Angst zu verstehen aus dem Zurückgeworfensein des Daseins aus der liebenden Seinssicherheit und Seinsverbundenheit in die Not und den Heroismus der Existenz, und ist Intentionalität gerade umgekehrt zu verstehen aus dem Hineingeworfensein des Daseins aus der (ungegenständlichen) Vollbedeutsamkeit des Seins in die weltliche Einzelbedeutung des „Gegenstandes" und den „weltlichen" Halt an ihm.

Erst aus der Dreiheit jener Zugänge zum Sein, dem intentionalen, dem existenzialen und dem dualen, haben wir den Zugang zum *anthropologischen* Problem, zum Problem „des Menschen" gewonnen. Hatte es sich uns doch enthüllt als das Problem von Ewigung *und* Zeitigung, von rein überschwingender *und* überschwingend-entziehender Transzendenz, von absoluter oder begnadeter Undeterminiertheit *und* gegenständlicher Determiniertheit (Intentionalität), von Liebe *und* Sorge, von Wirheit (Dualität) *und* Selbstheit, von Heimat *und* Welt, von Miteinandersein *und* Gegenübersein (= Nehmen-bei-etwas).

Nur auf dem Grunde dieses anthropologischen Gesamtproblems ist das Problem der *Daseinserkenntnis* überhaupt zu *stellen* und läßt sich zu diesem Problem *Stellung nehmen;* und nur auf Grund einer solchen Stellungnahme lassen sich die vielen Sonderarten psychologischer Erkenntnis in eine bestimmte *Ordnung* einordnen, mit anderen Worten läßt sich ein *Maßstab* gewinnen für den Ort, den sie im ganzen dieses Problems und untereinander einnehmen.

Gehen wir einen Augenblick auf *einige Sonderarten* psychologischer Erkenntnis ein, so zeigt sich folgendes: An das eine Ende der Skala kommt die dogmatisch-*christliche* psychologische Erkenntnis zu stehen, die wir mit Malebranche (und dem späten Maine de Biran) auf die Formel bringen können, „que nous voyons toute chose en Dieu", und deren Höhepunkte wir etwa in Augustin, Malebranche, Pascal, Böhme und Baader erblicken können. Trotz ihres dogmatisch-spekulativen Charakters – es sei nur an die Trinitätsspekulation erinnert – verdanken wir dieser Sonderart psychologischer Erkenntnis viel. Da sie die absolute Seinsfülle der Liebe nicht nur als „unergründ-

liches" und „unerforschliches" Geheimnis oder Mysterium „ruhig verehrt", sondern ihr auf Grund der christlichen Heilslehre tiefe spekulative Sonderbestimmungen abzugewinnen vermag, ist sie „von vornherein" im Besitz bestimmter *Leitfäden*, im Rückgang von welchen sie die psychologische Erkenntnis in tiefsinniger und umfassender Weise sowohl vom Seinsgrunde aus als von der Intentionalität und Existenzialität aus zu verstehen, zu ordnen und zu erforschen vermag.

Am anderen Ende der Skala, richtiger schon jenseits dieses Endes, steht die *naturwissenschaftliche* „Psychologie", die sich nicht nur auf die rein gegenständliche Erkenntnis beschränkt und das Menschsein in die Seinsart der Vorhandenheit oder einer ihrer Abarten, wie zum Beispiel der Ereignishaftigkeit oder Funktionshaftigkeit, einzwängt, sondern den Logos der „Psyche" völlig verfehlt, indem sie die Leitfäden ihrer Methode und ihrer Begrifflichkeit hernimmt von der Wissenschaft der Natur. Dadurch verlegt sie sich nicht nur den Zugang zu ihren eigenen Problemen, ja zu ihrem eigentlichen Sachgebiet überhaupt, sondern wird sie zugleich ein künstlicher Herd einer Unmenge psychologischer Scheinprobleme. Im günstigsten Falle wird ihre Aufgabe und ihre Methode erblickt in einer „Rekonstruktion" des Seelischen aus den „Konstruktionen" und „Intentionen", der Wissenschaft und Kultur überhaupt, wie es in Natorps so lehrreicher Allgemeiner Psychologie der Fall ist.

Was die psychologische Erkenntnis als Erkenntnis menschlichen Daseins der rein naturwissenschaftlichen Erkenntnis jedoch verdankt, und was nie vergessen werden darf, ist ihre emsige wissenschaftliche Pionierarbeit und ihr vorpsychologischer wissenschaftlicher Ordnungsdienst [15].

Die Goethesche psychologische Erkenntnisweise kann durchaus in der Mitte der Skala einen Platz behaupten. Einerseits anerkennt sie die absolute Seinsfülle in ihrer Idee der Gottnatur – des deus sive natura – und deren Offenbarung; anderseits läßt sie aber auch die Erfahrung und die strenge wissenschaftliche Rechenschaftsablegung zu ihrem Recht kommen, sowohl hinsichtlich des empirischen Versuchs, als hinsichtlich der phänomenologischen Stufenordnung. Jedoch kommt es hier nicht zum Aufbau eines Systems psychologischer Grundkategorien wie bei Dilthey, dessen Lebens- oder Daseinserkenntnis nicht die Gottnatur, sondern das

---

[15] Vgl. hiezu meinen Wiener Vortrag: Freuds Auffassung des Menschen a. a. O.

Leben des Geistes – als geschichtlicher Lebendigkeit – zur Grundlage und zum Ziele hat, und mit der wir uns noch eingehend zu beschäftigen haben werden.

d) Phänomenologie und Liebe. Rein phänomenologische Ideation und liebende Imagination.

Was zum Schluß noch einmal die Husserlsche *Phänomenologie* betrifft, so stellt sie – als eine eidetische oder Wesensforschung – keineswegs eine Sonderart psychologischer Erkenntnis dar, aber auch keinen Ausschnitt aus derselben – welchem Irrtum immer wieder vorgebeugt werden muß –, jedoch ist und bleibt die phänomenologische Methode für die Daseinserkenntnis insofern wegleitend, als sie die ausgebildetste und reinste moderne Form derjenigen Erkenntnismethoden darstellt, welche *nicht* auf bloße „Tatsachen"-Erkenntnis und hypothetische Theorie abzielen, sondern, wie die Goethesche und bis zu einem gewissen Grad die Diltheysche Methode, den „Respekt vor den Phänomenen" über alles setzen und in der Ausschöpfung des *„Gehaltes"* derselben ihren Sinn und ihr Ziel erblicken. Wie wir auch in dieser Schrift von Anbeginn an gesehen haben, werden hier *nicht* aus dem Wortlaut und aus den Wortbedeutungen Wortbegriffe gebildet, um aus ihnen Urteile zu bilden, daraus wieder Schlüsse zu ziehen und auf ihnen Theorien aufzubauen, werden die Phänomene also nicht als Arten (species) von Gattungen begrifflich *determiniert* und *definiert,* um sie darauf theoretisch weiter zu verarbeiten, vielmehr gilt es immer und überall, die Bedeutungsgehalte, die der sprachliche Ausdruck enthält und anregt, in der Sicht auf das *Phänomen* als den *exemplarischen Grund* so weit auszubreiten, zu vertiefen und zu reinigen, bis wir sein eigentliches Wesen, seine wesenhafte *Gestalt,* als den Inbegriff *aller möglichen Entdeckungen* an ihm und Aussagen über es in den Blick bekommen haben. Von den wesenhaften Gestalten ist dann zu deren wesenhaftem Gestaltwandel und seinen wesenhaften „Gesetzen" fortzuschreiten.

Da es sich bei den Husserlschen Phänomenen um „Bewußtseinsphänomene" (im Husserlschen Sinne von Bewußtsein[1]) handelt, und da er seine Phänomenologie als „rein deskriptive Wesenslehre der immanenten Bewußtseinsgestaltungen" aufgefaßt wissen will, müßte die phänomenologische oder Intentionalanalyse

---

[1] Vgl. meine Einführung in die Allgemeine Psychologie S. 153 f.; ferner Husserl, Ideen § 34.

also ihre Grenze tatsächlich da finden, wo wir nicht mehr von (intentionalem = gegenständlich gerichtetem) Bewußtsein sprechen können, bei der *Angst* und bei deren ontologisch-anthropologischem Gegenpol, bei der *Liebe*.

Die *Angst*, als im vollen Sinne des Wortes gegenstandsloses, weder auf einen bestimmten Gegenstand noch auf Gegenständlichkeit überhaupt gerichtetes Sein, ist das eigentliche Negativum der Intentionalität, deren vollständige „Verneinung" oder besser Nichtigung. Ihr *Wesen* kann also kein *Wissen* sein; dessen ungeachtet *ist* sie aber doch! Sie kann also nicht intentionalanalytisch, sondern nur „existenziell" analysiert werden. Dieser Gegensatz hat natürlich nichts zu tun mit dem Gegensatz von bewußt und unbewußt im empirisch-psychologischen Sinn; denn der Husserlsche Begriff des („reellen") Bewußtseins bedeutet ja keineswegs Bewußtheit oder Ins-Bewußtsein-fallen, sondern intentionales Gerichtetsein auf intentionale Gegenständlichkeit[2]. Angst ist also im empirisch-psychologischen Sinne „bewußt", sie ist aber nicht „reelles Konstituens" intentionalen Bewußtseins! Da das letztere von Husserl auch als Weltlichung oder „Mundanisierung" bezeichnet wird, ist sie „Aufhebung" von Weltlichkeit, völliges Entwurzeltsein aus „der Welt" oder, positiv ausgedrückt, Überantwortetsein an die Nichtigkeit des Grundes[3]. Sie ist also positiv nur zu verstehen als äußerstes Grenzphänomen des singularen Modus des Menschseins, des Daseins als je meinen.

Der äußerste Gegenpol dieser „Entmundanisierung" ist, wie wir längst wissen, die Übermundanisierung oder Überweltlichung der *Liebe*, des reinen dualen Modus' des Menschseins. Hier wird die Weltlichung der Welt keineswegs „genichtet", wohl aber in einer „höheren Stufe" des Menschseins im doppelten Sinne des Hegelschen Wortes „aufgehoben". Weltlichkeit, Bewandtnishaftigkeit und Gegenständlichkeit, das alles wird hier „zurückgenommen" in den „Seinsstand" der Daseinsfülle im Sinne von Heimat und Ewigkeit. Das haben wir ja Schritt für Schritt aufgezeigt.

---

[2] Dieser Bewußtseinsbegriff steht durchaus jenseits der empirisch-psychologischen Unterscheidung von bewußt und unbewußt. Wendet doch auch die Psychoanalyse, wenn auch völlig „naiv", den Gesichtspunkt der Intentionalanalyse auf das „Unbewußte" an, erforschend, inwiefern dessen „Leistungen" oder „Produkte" von den „vollentwickelten" Leistungen des „Bewußtseins", der in die „Helle des Bewußtseins" fallenden Korrelation von Erlebnis und Gegenstand, prinzipiell abweichen!

[3] Im Gegensatz hiezu ist das *nackte Grauen* weder dieses Entwurzeltsein, noch dieses Überantwortetsein, sondern die Nichtigung des Daseins – und nicht nur der Intentionalität – überhaupt.

Das intentionale Bewußtsein und die Methode seiner Erforschung, die Intentionalanalyse, liegen also gleichsam „zwischen" diesen Gegenpolen. Wir haben dieses Gebiet abgegrenzt und beschrieben als das Gebiet des mit*weltlichen* und eigen*weltlichen* Nehmens-bei-etwas, des mit- und eigenweltlichen *Umgangs* oder *Verkehrs,* mit andern Worten der Personalität und Diskursivität.

Es wäre aber trotzdem falsch, zu glauben, die phänomenologische Methode hätte abzudanken, wo es sich um das Sein der Angst und das Sein der Liebe handelte! Hier muß gegenüber L a n d g r e b e (vgl. oben p. 638) eine Ergänzung angebracht werden. Auch die Existenzialanalytik und die Analytik des dualen Modus des Menschseins verfahren insofern *phänomenologisch,* als sie nicht aus dem Wortlaut und den Wortbedeutungen Wortbegriffe machen, um aus ihnen Urteile zu bilden, aus diesen Schlüsse zu ziehen und auf ihnen Theorien aufzubauen, sondern in der *Ausschöpfung* des *Gehalts* der von ihnen erforschten Seinsformen ihren Sinn und ihr Ziel erblicken, gänzlich unbeschadet der Tatsache, daß sie *nicht* von „intentionalen Leistungen" ausgehen, sondern von „außer"- oder „über"-intentionalen Seinsweisen. Abgesehen davon vermöchten sie gar nicht zu *Aussagen* und *Mitteilungen* über das von ihnen Aufgewiesene zu gelangen, suchten sie nicht auch dessen Seinsgehalt an einem „exemplarischen" Grunde methodisch aufzuzeigen und in seiner *wesenhaften Seinsgestalt* darzustellen.

Ganz abgesehen hievon stehen aber *Liebe* und *Phänomenologie,* wie wiederholt betont, noch in einem ganz besonders engen und einzigartigen Verhältnis. Dies sei hier noch einmal zusammengefaßt:

War es der methodische Leitfaden der Anthropologie A u g u s t i n s, am (menschlichen) Abbild zu finden, was sie am (göttlichen) Urbild erschaute, so ist es der Leitfaden der Phänomenologie H u s s e r l s, am Faktum zu entdecken, was sie am Wesen erschaut. Und wie dort das am Abbild sich Zeigende auf die Erkenntnis des Urbildes zurückstrahlt, so wirkt auch hier das Faktum, die Tatsache, nicht nur auf das Wesen zurück, sondern ist das Faktum gerade der eigentliche (exemplarische) Grund für die Wesensschau; denn nur am Faktum ist das Wesen in exemplarischer Analyse zu schauen, wie anderseits das Wesen oder Eidos als „unübersteigliche Norm" für das Faktum fungiert. Dieses Wesen ist weder göttliches Wesen, noch „wahres Sein" im Sinne der platonischen Idee, noch Realität, noch erst recht Naturwirklichkeit, sondern transzendentale Norm, Norm im Sinne des transzenden-

talen Bewußtseins. Daher Husserl[4] mit Recht sagen kann, daß er nur Descartes' und Kants Lehre konsequent weitergeführt habe. Nun haben wir gesehen, daß im liebenden Miteinandersein, christlich-religiös ausgedrückt, Urbild und Abbild, phänomenologisch gesprochen, Eidos und Faktum, nämlich „Du-überhaupt" und Du, zusammenfallen oder „zur Deckung gelangen". Statt von Eidos sprachen *wir* im Anschluß an Hegels und Goethes Lehren und an die Schrift von Josef König von (spekulativem oder besser) imaginativem *konkretem Allgemeinen* oder, im Hinblick auf Husserl, von *wesenhafter Gestalt,* statt von Faktum von konkretem Einzelnen (von dem konkreten einzelnen Du). In dieser imaginativen *Realisierung* der „Wesensschau", wie sie der Liebe und nur ihr eigentümlich ist, ist der Schauende nicht mehr „unbeteiligter Zuschauer", sondern „Teilnehmender". In der Liebe schauen Wir nicht nur das Wesen Du überhaupt auf dem exemplarischen Grunde Deiner, vielmehr *„realisieren"* Wir hier das Zusammenfallen von Wesen (*wesenhafter* Du-Gestalt) und exemplarischem Grund (= Du) in liebender *Wesens-Einbildung.* Du – *dieses* Du – *bist* nur als Du der Liebe, insofern Ich „in" Dir das Wesen Du-überhaupt nicht nur schaue, sondern liebe, wie anderseits Ich Dich nur wahrhaft liebe, insofern Ich das Wesen Du-überhaupt in Dir „erfüllt" oder „konkretisiert" finde: „Ich geh' zu Dir nicht wie zu einem, nein wie zu allem, was ich Güte heiße." In diesem Dichterwort fanden wir die untrennbare Einheit von Du-überhaupt und Dir „naiv" ausgesprochen[5].

Nun ist aber Liebe, wenn sie auch als *evidentes Wissen* um Seinssicherheit und Seinsfülle, die unentbehrliche *Grundlage* aller Daseinserkenntnis ist, doch an sich noch nicht Daseins-*Erkenntnis.* Dasein *erkenne* Ich erst, wenn Ich Dich *auch bei etwas nehme,* mit andern Worten wenn Ich *auch auf etwas* an Dir „gerichtet" bin, ganz gleich, zu welcher Art von Washeiten dieses Etwas gehört. (Vgl. hierzu das ganze *zweite* Kapitel.) Hat sich uns doch die

[4] Vgl. Méditations cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie (Paris 1931) oder deren ausführliche Inhaltsangabe in den Kantstudien XXXVIII, H. 1/2, 209 ff.

[5] Andere „naive" sprachliche Ausdrucksformen dieses Tatbestandes sind etwa die, daß Ich „in Dir die Liebe *verkörpert*" finde, daß Du Mir „die Liebe, ja die ganze Welt, *personifizierst*" usw. Hinter solchen und ähnlichen Redewendungen darf man nicht ledigleich eine Metapher und erst recht nicht eine „Idealisierung" oder „Vergöttlichung" der Geliebten, noch weniger eine „blinde" Ausschmückung der „Person" der Geliebten mit allen „Eigenschaften" der Güte, Schönheit, Weisheit erblicken, sondern „unbeholfene", eben „naive" Ausdrücke für jenen phänomenalen Urtatbestand der Liebe. Nicht „die Person der Geliebten" wird hier „idealisiert", vielmehr ist es die Liebe, die diese konkrete Person in den Seinsstand des Du erhebt.

Daseinserkenntnis erwiesen als das Wagnis der Überwindung des Widerspruchs von Liebe (liebender Wesenseinbildung) und Sorge im Sinne der diskursiven „Bemühung", des Micheinlassens in die „Unendlichkeiten der Erfahrung". Wo Ich Dich nur liebe, da ist ebensowenig Daseins-*Erkenntnis*, wie wo Ich nur „etwas" entdecke oder „erfahre".

Es braucht nun kaum noch einmal betont zu werden, daß es sehr verschiedene Grade der *Vollkommenheit* von Daseinserkenntnis gibt. Von dem erwähnten Höchstgrad aus gibt es alle Übergänge bis zu demjenigen Grad, wo Ich Dich aus dem Auge verliere und nur noch das Wesen Du-überhaupt schaue, wo Du und das Wesen Du-überhaupt also nicht mehr zusammenfallen oder zur Deckung gelangen. Fällt dann schließlich auch noch die Sicht auf das Wesen Du-überhaupt hinweg, dann erkenne Ich überhaupt nicht mehr psychologisch, sondern nur noch gegenständlich. Psychologische Erkenntnis findet ihre Grenze da, wo Du-überhaupt umschlägst in Es-überhaupt, in die Gegenständlichkeit. Psychologische Erkenntnis ist immer *auch* Du-Erkenntnis, *Teilnahme* am Sein, *Seinsoffenbarung*. Das gilt auch, wie wir gesehen haben (p. 602 ff.), von der psychologischen Erkenntnis „überindividueller" Gestalten, wie der Bewegungsgestalten des Daseins, der „pathologischen" oder sozialen Daseinsformen, der Dichtung usw. Wenn auch dem Grad nach weniger vollkommen, werden auch diese Gestalten psychologisch nur erkannt, insofern Dasein sich *ganz*, „mit Leib und Seele" nämlich, einsetzt oder „ins Spiel setzt", wo Dasein nicht nur frägt und antwortet, sondern *sich begegnet*. Diese Einsicht soll der nächste Abschnitt unserer Schrift, der Blick auf die Lehre D i l t h e y s , noch vertiefen.

Doch damit nicht genug! Bisher haben wir die Beziehungen zwischen Phänomenologie und Liebe vorwiegend von der Seite Deiner her betrachtet. Im Rückblick auf G o e t h e s „geniales Eindringen-in – –" und im Vorblick auf D i l t h e y s „enthusiastische Vertiefung-in – –", vor allem aber im Hinblick auf die Phänomenologie selbst haben wir die Beziehungen zwischen dieser und der Liebe nun noch ins Auge zu fassen von seiten Meiner. Erst dann werden die tieferen Zusammenhänge sichtbar.

Wir haben von Anfang an betont, daß die Duhaftigkeit oder Duheit überhaupt im Sein der Liebe nicht möglich ist ohne Wirheit überhaupt, was immer auch heißt, ohne Ichheit überhaupt, ohne diejenige Ichheit also, welche „von Gnaden" der Duheit ist. Nicht nur Du, auch Ich wandle mich in der Liebe aus dem Seinsstand konkreter Singularität oder Individualität in den Seinsstand dualer

Wirhaftigkeit. Wie Du nur geliebtes Du bist im Zusammenfallen Deiner als dieses konkreten Dus und Deiner als Wesen Du-überhaupt, bin Ich nur liebendes Ich im Zusammenfallen Meiner als dieses konkreten Ichs und Meiner als liebendes Ich-überhaupt. Auf Sprache und Sinn der Phänomenologie Husserls beschränkt, handelt es sich hier um den (von Descartes noch nicht scharf herausgehobenen) „Kontrast" zwischen empirisch-psychologischer und transzendentaler Subjektivität. Von Husserl wurde dieser „Kontrast" besonders herausgearbeitet in dem „*Nachwort* zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" im XI. Band seines Jahrbuchs. Der „phänomenologischen Enthüllung des transzendentalen Ego" aus dem „phänomenologisch abgeschlossenen Eigenwesen" entspricht in der Liebe die erotische „Enthüllung" des liebenden Ego aus dem mit- und eigen*weltlichen* oder dem existenziell bestimmten Ego, dem Ego des Umgangs oder Verkehrs oder dem Ego im Sinne der existenziellen Tendenz, ganz abgesehen natürlich davon, daß es sich dort um eine lehr- und lernbare Methode der Erkenntnis, hier um eine Begnadung mit Seinsfülle handelt. Der tiefste Grund für die Möglichkeit der Inbeziehungsetzung von Phänomenologie und Liebe liegt nun aber darin, daß die phänomenologische Enthüllung des transzendentalen Ego ihren vollen Sinn erst gewinnt, wenn „die in ihm beschlossene Erfahrung von Mitsubjekten ihre Reduktion auf transzendentale Erfahrung gewonnen hat; wenn es sich also zeigt, daß ‚transzendentale Subjektivität' als Gegebenheit transzendentaler Erfahrung für den jeweils sich Besinnenden nicht nur besagt: Ich als transzendentales Ich-selbst, konkret in meinem eigenen transzendentalen Bewußtseinsleben, sondern zudem auch besagt: die in meinem transzendentalen Leben sich als transzendental ausweisenden Mitsubjekte in der sich mitausweisenden transzendentalen Wir-Gemeinschaft" (ebd. XI, S. 562 f.). Ebenso gewinnt die „Geburt" des liebenden Ego ihren vollen Sinn ja erst, wenn Du Dich in meiner Liebe als geliebtes Du ausweisest in liebender Wir-Gemeinschaft. Während die „transzendentale Intersubjektivität" aber diejenige ist, „in der sich reale Welt, als objektive, als für ‚jedermann' seiende konstituiert" (ebd. 563), ist die (phänomenologische) „Intersubjektivität" der Liebe diejenige, in der sich Heimat und Ewigkeit, als Über-Welt, als für Liebende überhaupt (für „jeden, der liebt") heimatlicht und ewigt. Wenn Phänomenologie also die *Kunst* ist, „die Bewußtseinssubjektivität selbst ungeblendet durch naturalistische Vorurteile zu befragen und als in ihr Stehender sie aus ihr selbst, aus ihrem eigenen Wesen auszulegen"

(ebd. 567), so ist Liebe, phänomenologisch ausgedrückt, die *Gunst*, die Bewußtseinssubjektivität „auszulegen" – nicht als in ihr Stehender und nicht aus ihrem eigenen Wesen, sondern – als in „Dir" Stehender und aus dem Wesen liebender Wirheit! Der „notwendige Anfang" ist hier daher auch nicht „die Selbstbefragung des eigenen Bewußtseins, meines, des Psychologen", sondern die Befragung des Wir-Seins, unseren Seins, des Seins der Liebenden, „aller" wahrhaft Liebenden. Damit erhält, wie wir im nächsten Abschnitt noch des Näheren auszuführen haben werden, auch die Auffassung und Begriffsbestimmung „des Psychologen" eine ganz andere Grundlage als in der reinen Tatsachenpsychologie.

Der Unterschied zwischen der Phänomenologie Husserls und der Liebe wurzelt also letzten Endes in dem Unterschied zwischen rein phänomenologischer Wesensschau oder *Ideation* und liebender Wesensschau oder *Imagination. Beides* ist Umwandlung individueller Anschauung in Wesenserschauung. Während aber die reine Phänomenologie methodisch und systematisch die Wesensanschauung aus der individuellen Anschauung *erkennend herausarbeitet,* die „unmittelbar einsichtigen" Wesen und Wesenszusammenhänge „fixiert" und im transzendental reinen Bewußtsein „deskriptiv erkennt" (Ideen 278), wandelt sich in der Liebe die individuelle Anschauung „ganz von selbst", nämlich nicht als Anstrengung und Methode, sondern als Gunst oder „Gnade", in Wesensanschauung, weshalb sie nicht rein phänomenologische Erkenntnis oder Ideation sein kann und sein will, sondern etwas, das zugleich weniger und mehr ist als phänomenologische Erkenntnis, weniger, weil sie nicht deskriptiv-erkennende Wesensanschauung, nicht „Analyse des in unmittelbarer Intuition aufweisbaren Apriori", mehr, weil sie nicht *nur* (einseitige) Wesens*anschauung* in transzendental reinem Bewußtsein ist, sondern (doppelseitige) Wesens*einbildung* in der *Realisierung* transzendentalen Bewußtseins.

„Realisierung" aber bedeutet hier, daß „die Liebe" nichts weiß und nichts wissen kann von der transzendentalen und eidetischen phänomenologischen „Reduktion" [6], der „Einklammerung" oder „Ausschaltung" der naiv realistischen oder „natürlichen" Einstellung, nämlich der Einstellung auf die „ganze natürliche Welt". Während für das *ästhetische* Dasein, wie wir schon früher (p. 386) hörten, alle phänomenologischen Reduktionen „spontan" erfüllt sein sollen, kann für das Dasein als Liebe, für den dualen Daseinsmodus, von einer solchen spontanen Erfüllung deswegen keine

[6] Vgl. *meine* Einführung 135 f. und Husserls Ideen §§ 31 und 32, §§ 56–62.

Rede sein, weil Liebe wesensmäßig *nicht* in *reiner* Wesensanschauung, also *nicht* in transzendental reinem Bewußtsein aufgeht, es *nicht* mit reinen Bewußtseinsgestalten zu tun hat, sondern mit höchst realen oder Seinsgestalten, daß sie also nicht *rein* phänomenologisch „verfährt", sondern ontologisch-phänomenologisch. Die „natürliche Einstellung" wird von der Liebe nicht „künstlich" ausgeschaltet, sondern „naiv" „beibehalten"; jedoch wird sie „zugleich" in das transzendentale Bewußtsein liebender Imagination erhoben. Diese „Erhebung" hebt wiederum die natürliche Einstellung, Dich als reales „Wesen", nicht auf, vielmehr bleibst Du unbeschadet aller Erhebung in das transzendentale Bewußtsein Du, *dieses bestimmte* reale Du. Ob wir sagen, Du werdest in der Liebe zum reinen Wesen Du „erhoben", oder das reine Wesen Du realisiere sich in Dir, kommt auf dasselbe hinaus, auf das von uns immer wieder betonte „Zusammenfallen" nämlich von konkret-singularem und konkret-allgemeinem Du.

e) Diltheys Ringen um Lebenserkenntnis und die Daseinserkenntnis.

Unsere Untersuchung des Wesens der Daseinserkenntnis wäre unvollständig, wenn wir nur nach deren Beziehungen zur Gotteserkenntnis (Augustin und seine Nachfolger), zur Geisteserkenntnis (Hegel), zur Naturerkenntnis im Sinne Goethes, zur Erfahrungserkenntnis im Sinne der Naturwissenschaft, zur reinen Wesenserkenntnis Husserls und zur existenziellen Erkenntnis Heideggers fragen, die Beziehungen zur *Geschichte* aber außer acht lassen würden. In der letzten Hinsicht ist für uns keine Anstrengung und keine Lehre bedeutsamer als diejenige Diltheys.

1. Geschichtliche Lebendigkeit („Leben"), Lebenskategorie und Lebensgestalt, Erleben und Verstehen.

„Daseins"- oder „Lebens"-Erkenntnis – wie immer sie sich je nach den geistesgeschichtlichen Epochen und je nach den in ihnen auftretenden geschichtlichen Persönlichkeiten differenzieren mag – kann doch stets durch einen *negativen* Grundzug charakterisiert werden: sie stellt sich bewußt in Gegensatz zum *diskursiven* Erkennen, zum theoretischen oder begrifflichen Nehmen-bei-etwas. Die Neuzeit unterscheidet sich aber dadurch vom Altertum und von der

christlichen Daseinserkenntnis, daß sie den Gegensatz zum diskursiven Erkennen nicht nur als philosophisch-spekulatives Denken und als religiöse Spekulation kennt, sondern als *Wirklichkeits*erkenntnis, ja als *wissenschaftliche* Methode. So Goethe, so Maine de Biran und Bergson – in ihren früheren Arbeiten –, so vor allem Dilthey! Auch die *psychologische Erkenntnis* erhebt den Anspruch, als Daseinserkenntnis im Sinne von Wirklichkeitserkenntnis zu gelten. Aber während Goethe die Diskursivität überwindet in der *Anschauung* der *Idee*, zu der er gelangt in der Bewegung der doppelt-unendlichen *Bildung*, und während die Daseinserkenntnis sie überwindet im reinen Überschwung und in der „Bildung" der Liebe, ist zwar auch Diltheys höchster Anspruch an „das Leben", daß es *frei wird vom Erkennen durch Begriffe* [1]; jedoch erblickt er das, was ihm „Realität aufschließt" weder in der Goetheschen („Natur"-) Bildung noch in derjenigen der Liebe, sondern in der geschichtlichen Bildung, in einer „Anschauung des Lebens" nämlich, wie sie sich ihm aus Erleben, Ausdruck und Verstehen, aus Nacherleben und Auslegen, aus Poesie und Geschichte ergibt. Auch hier kann und darf es zu keiner rein gegenständlichen Erkenntnis kommen. „Anschauung" (des Lebens) ist nicht Betrachtung („Begaffung", Heidegger) eines Gegenstandes oder Objekts. „Leben" kann nie zu einem Gegenstand der Erkenntnis werden; durch keinerlei „Anstrengung" kann es gelingen, „den Fluß des Lebens selbst", „wie das Ufer hineinscheint", (auch nur) *zu erleben;* denn dann „verfällt man ja wieder dem Gesetz des Lebens selbst, nach welchem jeder Moment des Lebens selber, der beobachtet wird, wie man auch das Bewußtsein des Flusses in sich verstärke, der erinnerte Moment ist, nicht mehr Fluß; denn er ist fixiert durch die Aufmerksamkeit, die nun das an sich Fließende festhält. Und so können wir das Wesen dieses Lebens selbst nicht erfassen. Was der Jüngling von Sais entschleiert, ist *Gestalt und nicht Leben.* Dies muß man sich vergegenwärtigen, um nun die Kategorien zu erfassen, die am Leben selbst aufgehen." (Ebd.)

Auch hier ist das Erste, was uns als möglicher Gegenstand der Erkenntnis begegnet, die *Gestalt!* Die Gestalt kann nicht einfach angeschaut oder „begafft" werden wie das „Bild". In der Daseinserkenntnis als (historischen) Lebenserkenntnis wird nicht „mit eindeutig Bestimmbarem operiert", wie es im Naturerkennen der Fall ist, wo „das Bild als eine äußere Realität", „als feste, in der An-

[1] VII, 195. – Ich zitiere, wo nichts anderes vermerkt, durchweg nach der Bandzahl der Gesammelten Schriften.

schauung auftretende Größe zu Grunde gelegt" und „aus den Bildern . . . der Gegenstand als das Dauernde konstruiert" wird, „das den Wechsel der Bilder erklärlich macht" (VII, 227). An Stelle des Bildes und des Gegenstandes, an Stelle von sinnlicher Wahrnehmung und gegenständlichem Denken, von erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt, tritt auch hier eine ganz andere, neue Erkenntnisweise: „in den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten", so hatte schon der frühe Dilthey erklärt, „rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit" [2]. An Stelle des erkennenden Subjekts hat „der ganze Mensch", „die ganze Menschennatur" (später wird Dilthey sagen: der ganze erworbene Strukturzusammenhang) zu treten, „wie Erfahrung, Studium der Sprache und der Geschichte sie erweisen" [3]. Damit tritt an Stelle des innerhalb der rein gegenständlichen Erkenntnis bestehenden Begriffspaares von *Bild* und *Gegenstand* die in mühsamem schrittweisen Ringen herausgearbeitete Unterscheidung von Lebens-*Gestalt* (Lebens-Äußerung, Lebens-Ausdruck, später [VII, 244] auch unter der Kategorie des „Wesens" gefaßt) und *Leben*. Hier wird nicht etwa das Leben aus der Gestalt als dauernder Gegenstand *konstruiert*, sondern sowohl die Gestalt aus dem Leben, als auch das Leben aus der Gestalt historisch ausgelegt oder *verstanden*. An Stelle der „eindeutig" vom Bild zum Gegenstand und zur *Erklärung* des Wechsels der Bilder aus dem Gegenstand fortschreitenden Naturerkenntnis tritt die doppeldeutige, richtiger doppeldeutende, nämlich in zweifacher Richtung weisende, weil auf dem hermeneutischen Zirkel beruhende, historische Hermeneutik. Hier wird vom Auffassen „unbestimmter Teile" (= Gestalten) fortgeschritten zu dem Versuch, „den Sinn des Ganzen zu erfassen, abwechselnd mit dem Versuch, von diesem Sinn aus die Teile fester zu bestimmen", und das so lange, „bis der ganze Sinn ausgeschöpft ist, der in den Lebensäußerungen [Lebensgestalten, Lebensausdrükken, Lebens-„Teilen"] enthalten ist" (VII, 227).

Das ist auch die „Methode" der Daseinserkenntnis, nur daß hier

---

[2] Dilthey erneuert, wenn auch auf viel breiterer, weil nicht nur auf die innere Wahrnehmung und das Ich (le moi) sich stützender, sondern auf eine Kritik der historischen Vernunft ausgehender Basis, den Kampf Maine de Birans gegen die bloße Vernunft-, wie gegen die bloße Naturerkenntnis, also gegen die oben genannten Philosophen einerseits, zu denen noch Descartes hinzuzufügen ist, gegen Bacon, Cabanis, Condillac, Bonnet, Ampère usw. anderseits. Insofern ist auch beiden gemeinsam der antitheoretische und antihypothetische Zug ihres Denkens und Forschens.

[3] Vgl. die Vorrede zu einem großen Erstlingswerk, der Einleitung in die Geisteswissenschaften vom Jahre 1883, I, S. XVIII.

an Stelle des geschichtlichen Lebens und des historischen Sinnzusammenhangs das Dasein als In-der-Welt-über-die-Welt-hinaussein, an Stelle der Lebensäußerungen die Gestalten und der Gestaltwandel dieses Seins treten. Daraus ergeben sich natürlich tiefgreifende Verschiedenheiten zwischen Dilthey s und unserer Lehre. Deren Aufsuchung und Analyse kann nur dazu dienen, das Verständnis beider Lehren, aber auch ihrer Beziehungen zueinander, zu vertiefen.

Folgen wir zunächst Dilthey weiter. Nicht nur die Gestalt finden wir bei ihm, sondern auch den Begriff des Gestaltwandels, der Metamorphose. In seiner positivistisch-psychologischen Frühperiode (vgl. z. B. Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn 1886, Die Einbildungskraft des Dichters 1887) beschränkte sich die Metamorphose noch auf „das Leben der Bilder": „Die Metamorphose durchwaltet das ganze Leben der Bilder in unserer Seele". „Dasselbe Bild kehrt so wenig wieder als ein abgefallenes Blatt im neuen Frühling" (VI, 99). Dilthey beschränkt sich dabei aber nicht auf den Gestaltwandel der „Vorstellungsbilder", vielmehr dehnt er ihn aus auf den Wandel der „typischen" Bilder, der sich „in der Menschheit entfaltenden" „großen, festen Symbole", des Mythos, der Metaphysik, der Poesie [4]. Und schließlich stellt er fest, daß „die Dauer und Kontinuität des Zusammenhangs inmitten der Veränderungen" einen „an allem geistigen Leben nachweisbaren Tatbestand" bildet. Er bezeichnet diesen Tatbestand jetzt aber zugleich mit der Veränderung selbst gelegentlich als die „Lebenskategorie" des *Wesens* [5]. In ihr sind, nach seinen eigenen Worten, vereinigt einerseits Bestimmtheit, Bedingtheit, Begrenzung (der Möglichkeiten) oder äußere Grenze und innere Kraft, kurz Endlichkeit, anderseits der „aus ihnen entstehende" „Wille zur Macht" und „Wille zur inneren Freiheit", der Freiheit nämlich, neue Möglichkeiten des Daseins zu wählen und zu realisieren. Auch hier stehen wir vor dem, nur nicht tief und radikal genug gefaßten, Gegensatz von überschwingend-entziehender Transzendenz und rein überschwingender Transzendenz! Ob es sich um einen Einzelzustand oder eine Einzelexistenz (eine „Individualität") handelt, überall ist „dasselbe Wesen wirksam im Ablauf". „Diesen, von innen bestimmten Zusammenhang im Lebensverlauf, der den rastlosen Fortgang zu Veränderungen bestimmt, nenne ich Entwicklung. Dieser

[4] VI, 101. – Die „archetypischen" Bilder Jungs bilden nur einen Ausschnitt aus diesen „typischen Bildern".

[5] Wie so oft bei Dilthey, handelt es sich aber auch hier um keinen „produktiven" oder „systematischen" Ausdruck, wie etwa bei dem Wesen = Eidos Husserls.

Begriff ist ganz verschieden von den spekulativen Phantasien eines Fortgangs zu immer höheren Stufen. Wohl enthält er in sich eine Zunahme der Deutlichkeit, der Differenzierung usw. im Subjekt. Aber der Lebensverlauf kann ohne die Realisierung einer höheren Bedeutung an die Naturgrundlage von pflanzenhaftem Wachstum, Höhe und Niedergang zwischen Geburt und Tod gebunden bleiben, wie in den niederen Regionen des Lebens. Er kann früh sich abwärts neigen oder bis zum Ende auch aufwärts gehen" (VII, 244 f.).

Die Kategorie des Wesens und der Entwicklung „entsteht" also aus dem Leben und Lebensverlauf; beides ist Zusammenhang und kann nur als solcher verstanden werden. (Wir verstehen nur Zusammenhang, sagt Dilthey einmal [VII, 252]. Zusammenhang und Verstehen entsprechen einander reziprok.) Der *erworbene* Zusammenhang bildet sich in dem beständigen Erwerb durch neue Erlebnisse auf der Grundlage der älteren" (VII, 244). Dieser Zusammenhang, diese „Dauer und Kontinuität" inmitten der Veränderungen wird aber keineswegs „von dem letzten Glied aus gebildet", „sondern zentriert zu einem Mittelpunkt, zu dem alles Äußere als *zu einem Innern* sich verhält" (VII, 249). Dieses Innere, dieser innere *Wirkungszusammenhang*, wie Dilthey den erworbenen Zusammenhang oder Lebenslauf der historischen Persönlichkeit auch nennt, ruht gänzlich auf der „inneren Beziehung", die das Leben in *jeder Gestalt* als *Teil zum Ganzen* hat. Daher ist keine Gestalt jemals gleich-„gültig"; denn ihre Zugehörigkeit zum Ganzen erscheint „in ganz verschiedenen Lebensbezügen und in jedem derselben anders" [6]. Die jeweilige innere Beziehung aber, die das Leben in einer Gestalt – als Teil – zum Ganzen hat, wird bestimmt durch die jeweilige *Lebenskategorie.* Wie Heidegger in seiner Lehre vom Existenzial und wir in der Lehre von der Begegnung über die Kategorie im Sinne Kants hinausgehen, so geht Dilthey, wenn auch viel zögernder und nicht mit demselben Radikalismus [7] – das zeigt sich schon in der Beibehaltung des Wortes

[6] VII, 243 f. – Auch hier gehen wir ganz mit Dilthey einig, abgesehen davon, daß die Bedeutungsgeladenheit in unserer Lehre wiederum nicht aus dem geschichtlichen Leben, sondern aus dem In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein stammt und aus ihr zu bestimmen ist.

[7] Dieser Unterschied hängt damit zusammen, daß Heidegger konsequent die griechisch-christliche Tradition durchbricht, Dilthey hingegen an dem griechischen Wissenschaftsideale und, wenn auch nicht am Christentum, so doch an dem Vernunft- und Wissensideal des Aufklärungszeitalters festhält, und daß es zu seinen letzten Absichten gehört, wie er schon 1860 an den Vater schreibt, *„dem Verhältnis der verschiedenen Formen des Geistes induktiv näher zu kommen"* (Der junge Dilthey, 129). Dieser Absicht ist er, unge-

Kategorie – über die Begriffs- und Urteilskategorien hinaus zu den *Lebens*kategorien. Auch diese selbst sind *„Gestalten und Formen des Lebens"*; als solche gehen sie keineswegs am Einzelleben auf: „das Individuum ist nur der Kreuzungspunkt für Kultursysteme, Organisationen, in die sein Dasein verwoben ist: wie könnten sie aus ihm verstanden werden?" [8]

Im Gegensatz nun zu allem diskursiven Erkennen beruht die Lebenserkenntnis auf einer nicht-diskursiven Erfahrung, auf einem unmittelbaren *Innewerden* oder *Er-Leben*. Davon handeln schon die „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" vom Jahre 1894, wo dieses Innewerden oder Erleben noch in den engen Gegensatz von innerer und äußerer Wahrnehmung eingezwängt wird [9], wie es bei dem Vorkämpfer für die Selbständigkeit der Psychologie und Vorgänger Diltheys schon der Fall war, bei Maine de Biran. Erst allmählich werden die Beziehungen des Erlebens zu den „Kategorien" der Zeitlichkeit, der Bedeutung und Bedeutsamkeit, des Verstehens, des erworbenen Zusammenhangs und vor allem des Verhältnisses von Teil und Ganzem schärfer herausgearbeitet. So lesen wir in den sehr viel späteren Ausführungen über Die Biographie als Kunstwerk: „Das Erleben besitzt als beständige Gegenwart, die fortrückt, Glieder eines Zusammenhanges, in welchem die einzelnen Teile am erworbenen Seelenzusammenhang auftreten. Zugleich können neue Teile als wirkend erlebt werden rückwärts, als mit erinnerten, wirkenden Gliedern in einem Wirkungszusammenhang" (VII, 248). Und an einer anderen Stelle: „Was so im Fluß der Zeit eine Einheit in der Präsenz bildet, weil es eine einheitliche Bedeutung hat, ist die kleinste Einheit, die wir als Erlebnis bezeichnen können. Und wir nennen dann weiter jede umfassendere Einheit von Lebensteilen, die durch eine gemeinsame Bedeutung für den Lebenslauf verbunden sind, Erlebnis, selbst wo die Teile durch unterbrechende Vorgänge voneinan-

---

achtet allen Kampfes gegen Kant, zeitlebens treu geblieben, daher das Schrittweise, Mühsame, letztlich Unstimmige und Unabgeschlossene seiner *theoretischen* Darlegungen und Einsichten.

[8] VII, 251. – Hier kündigt sich ein weiterer Unterschied zwischen Dilthey s und unserer Lehre an: dort steht im Vordergrund der Gegensatz zwischen Individuum und überindividuellen geschichtlichen Gebilden, später als Gegensatz zwischen subjektivem und objektivem Geist gefaßt, hier die Unterscheidung bestimmter Grundformen des In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-seins (abgekürzt: des Menschseins). Jene Unterscheidung Diltheys ist keine anthropologische, sondern eine „geschichtliche".

[9] V, 170. – Äußere und innere Wahrnehmung sind anthropologisch nichts Primäres, sondern „abkünftige Modi" aus dem mit- und eigenweltlichen Nehmen-bei, die ihrerseits zwei verschiedene Weisen der bloßen *Diskursivität* darstellen.

der getrennt sind" [10]. „So kann der Beschluß, in dem ich mir einen Lebensplan vorzeichne, strukturell mit einer langen Reihe von Handlungen verbunden sein, die in vielen Jahren und in weiten Abständen von ihm selber auftreten" (VII, 325). In dem „in zeitlichen Vorgängen verlaufenden Leben" ist Gestaltung und Entwicklung nur möglich, „weil die Korruptibilität dieses Vorgangs überwunden wird durch einen Zusammenhang, der das zeitlich voneinander Getrennte in eine innere Verbindung setzt, und so möglich macht, daß Vergangenes bewahrt und Flüchtiges in einem Fortgang zu immer haltbareren Formen gefestigt wird" (ebd.).

An Stellen wie dieser sieht man deutlich, wie sehr Dilthey – als Psychologe – dauernd in zwei Sphären denkt, einerseits in der Geschichtlichkeit des gelebten Lebens, anderseits in der Abstraktion der psychologischen Theorie; denn der Begriff des psychischen Vorgangs ist, wie der des psychischen Ereignisses, eine theoretische Abstraktion. Daraus erwachsen ihm dauernd die größten Schwierigkeiten. Gewiß haben beide Betrachtungsweisen ihre wissenschaftliche Bedeutung. Man kann sie aber nicht einfach *neben-* oder *übereinander* stellen; denn dann wird Psychologie ein künstliches Neben- oder Übereinander heterogener wissenschaftlicher Sphären, der Sphäre des historischen Sinns und Sinnverstehens auf der einen, der Sphäre der gegenständlichen Theorie und der gegenständlichen „Erklärung" auf der andern Seite. Einsicht in Sinn und Bedeutung beider Methoden für die psychologische Erkenntnis gewinnen wir erst aus der anthropologischen Feststellung, daß Diltheys geschichtliche Lebenserkentnis oder Erkenntnis der geschichtlichen Lebendigkeit eine besondere, nämlich sich am Gegensatz von subjektivem und objektivem Geist orientierende Form der Daseinserkenntnis, die gegenständliche Theorie aber ein „abkünftiger Modus" der *Praxis,* des mit- und eigenweltlichen Umgangs oder Nehmens-bei-etwas ist, kurz der Zuhandenheit. Die theoretisch-psychologische Abstraktion „blendet" das Sein als Zuhandenheit, wie erst recht das Sein als Liebe, ab auf das Sein als Vorhandenheit. Nur so kann sie es *theoretisch* bewältigen. Hier haben erst Husserl und Hönigswald Klarheit geschafft. Wirklich überwunden ist der Diltheysche Gegensatz von Verstehen und Erklären erst in dem dialektischen Wechselprozeß von diskursiver Erfahrung und imaginativer Gestaltenschau in „psychologischer Bildung".

---

[10] VII, 194. – Diese Definition des Erlebnisbegriffs ist wohl zu beachten, um den Diltheyschen Erlebnisbegriff nicht mit dem Bewußtseinserlebnis im phänomenologischen Sinn Husserls, wie auch im deskriptiv-psychologischen Sinne, zu verwechseln.

Von *Erleben* und seinem Zusammenhang führt nun bei Dilthey ein direkter Weg zum Verstehen. Im Verstehen haben wir die zweite Erkenntnisweise vor uns, die nichts mit dem diskursiven Erkennen zu tun haben, ja, wie das von ihm untrennbare Erleben, in Gegensatz zu ihm stehen soll. Während das Erleben als unmittelbares Innewerden das eigene Seelenleben betrifft, ja es *ist*, betrifft das Verstehen das eigene *und* das fremde [11]: auch das Verstehen ist kein diskursives Sammeln von „Wirklichkeitsnotizen"; diese werden hier überflüssig oder treten zum mindesten in den Hintergrund hinter dem Verstehen; denn „Leben erfaßt hier Leben" (VII, S. VIII).

Hier muß unser Interesse erst recht wach werden, frägt es sich doch, ob wir es bei dieser unmittelbaren Lebenserfassung, wie es der Ausdruck nahelegt, mit dem dualen Modus des Menschseins, mit der Liebe also, zu tun haben oder, wie es die Trennung in eigenes und fremdes Seelenleben nahelegt, mit dem pluralen. Die Entscheidung dieser Frage wird aber erst möglich sein, wenn wir uns noch klarer gemacht haben werden nicht nur, was Erleben, sondern was Lebensäußerung (Ausdruck), Geist, Leben, Geschichte, Verstehen bei Dilthey bedeuten; gehören doch alle diese Begriffe einer einheitlichen Lebensauffassung und Lebensanschauung an, die jedem von ihnen seinen methodologischen Ort anweist und jeden mit jedem in Wechselbeziehung setzt.

Die Lebensanschauung Diltheys hat gemäß seinem „induktiven" Fortschreiten eine deutliche, heute durchaus übersehbare Entwicklung durchgemacht von einem positivistisch-empirisch-psychologischen zu einem lebensphilosophisch-historischen Standpunkt, aber immer geleitet von ein- und demselben Interesse: der Kritik der historischen Vernunft und der methodologischen Begründung der Geisteswissenschaften. Wir gehen hier vorwiegend von diesem Standpunkt aus. Was bei Dilthey nicht nur in der Geschichtsschreibung, Biographie und Geschichtsphilosophie, sondern auch in der Psychologie im Vordergrund steht, ist, wie wir gesehen haben, nicht der seelische *Vorgang*, das seelische Ereignis (Wundt), die seelische Funktion (Stumpf), das psychische Phänomen (Brentano) oder der intentionale Akt (Husserl), sondern die Bedeutung: „*Weil* es eine einheitliche [lebensgeschichtliche] *Bedeutung* hat", so hörten wir, bildet etwas „im Fluß der Zeit" eine Einheit in der Präsenz, nämlich ein Erlebnis, selbst dann, wenn

[11] „Auf der Grundlage des Erlebens und des Verstehens seiner selbst und in beständiger Wechselwirkung beider miteinander, bildet sich das Verstehen fremder Lebensäußerungen und Personen aus" (VII, 205).

diese „Teile" durch unterbrechende *Vorgänge* (in der objektiven oder Weltzeit) getrennt sind. Wir sehen, nicht die Zeitlichkeit ist hier die entscheidende „Kategorie", sondern die lebensgeschichtliche Bedeutung, der lebensgeschichtliche Sinn und Sinnzusammenhang. An Stelle von „Sein und Zeit" finden wir hier „Leben" und (lebensgeschichtliche) „Bedeutung", an Stelle der erstreckten Stetigkeit der Existenz die „innere" Verbindung der präsentiellen Bedeutungseinheiten oder Erlebnisse im „Strukturzusammenhang" des Lebens*verlaufs*. Und wie in der Existenz die Zerstreutheit in das Man überwunden wird durch die vorlaufende Entschlossenheit, so wird im Lebensverlauf die Korruptibilität, die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit der „Vorgänge" überwunden durch den „das Vergangene" bewahrenden und Flüchtiges zu immer haltbareren Formen festigenden sinnhaften [12] Strukturzusammenhang. Hier zeigt sich sehr deutlich das trotz aller Gegenbeteuerungen mehr von „außen", nämlich vom Begriff, von der Kategorie, vom *Wissen* um Leben getragene und getriebene „induktive" Verfahren Diltheys gegenüber dem, auf das „Dasein im Menschen" abzielenden existenzial-analytischen Verfahren Heideggers. Infolgedessen kommt es hier auch zu keiner „Konstituierung" des Selbst im Sinne seiner *Zeitigung*, sondern, wie wir gleich sehen werden, im Sinne seiner *Befreiung*, und zwar seiner Befreiung von der Last oder dem Ballast „der Geschichte". Das eigene Selbst (wie auch das fremde) wird zunächst rein begrifflich-formal bestimmt; es ist nur ein anderer Ausdruck für den „aus dem Leben entspringenden" geistigen Strukturzusammenhang: „jedes einzelne Erlebnis ist *auf ein Selbst bezogen*, dessen Teil es ist; es ist durch die Struktur mit anderen Teilen zu einem Zusammenhang verbunden; in allem Geistigen finden wir Zusammenhang; so ist Zusammenhang eine Kategorie, die aus dem Leben entspringt. Wir fassen Zusammenhang auf vermöge der *Einheit des Bewußtseins*" (VII, 195. – Hervorhebungen von mir).

Auch das Leben im Sinne Diltheys ist also – zunächst – je meines, deines, seines, nämlich je mein, dein, sein Lebenslauf = erworbener Strukturzusammenhang. Es ist durchaus eine monadische Auffassung des Menschen, die an der Wiege der Diltheyschen Lebensanschauung steht. Schon in einem Jugendbriefe an die Schwester (22. Januar 1860) schreibt er: „denn in seiner tiefsten Eigenart ist jeder Mensch einsam. Wie selig es ist, wenn wir das sinnende Auge eines Freundes herandringen fühlen an unser innerstes We-

[12] Sinnhaft ist nicht zu verwechseln mit sinnvoll!

sen: nur Berührung ist es, nie Durchdringung". Jede „Monade" schließe sich starr ab in ihrer Eigenexistenz. Auch unsere Seele sei ein solches Wesen. Nach jeder Hingabe fühle das Gemüt den Rest der Eigenartigkeit, der für sich bleibe. „Wohl verknüpfen sich die Seelen zu Harmonien, aber Jeder bleibt für sich, sie verschwinden nicht."

So sehr Dilthey später jede Seelenmetaphysik, jede metaphysische Transzendenz der Subjektivität – ähnlich wie Maine de Biran – in seiner mittleren Phase – vermeidet [13], so deutlich spricht jedoch hier, wiederum ähnlich wie bei dem *jungen* Maine de Biran, der Schüler Leibnizens. Wohl besaßen sowohl Dilthey[14] als Maine de Biran ein liebeglühendes Herz, aber weder der eine noch der andere hat ihm Eingang verschafft in seine Anthropologie: beim späten Maine de Biran geht die menschliche Liebe unter in der göttlichen Liebe (vgl. seine Nouveaux Essais d'Anthropologie), bei Dilthey flüchtet sie sich in die „enthusiastische Vertiefung" in die geschichtlichen Gestalten.

Wenn die monadische Natur des Strukturzusammenhangs, der „Individualität", von Dilthey dann immer mehr überwunden wird, so geschieht dies also keineswegs durch die Liebe, sondern durch die Geschichte. Zwar ist das Leben für Dilthey „nur da in Erleben, Verstehen und geschichtlichem Auffassen"; zwar bleibt er der Möglichkeit offen, „daß Sinn und Bedeutung erst im Menschen und seiner Geschichte entstehen", aber nicht im Einzelmenschen, „sondern im geschichtlichen Menschen"; denn der Mensch ist ein Geschichtliches[15]. Von hier aus ergibt sich nun auch ein Zugang zu einem nicht nur formalen, sondern in seiner eigentlichen Selbständigkeit bestimmten Selbst. Seine Selbständigkeit, in Diltheys Sprache seine „Befreiung oder Souveränität", erreicht der Mensch mit dem „historischen Bewußtsein" von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes

---

[13] Vgl. Diltheys schon früher zitierten Ausspruch vom Ich und der Seele als von „hinzugefügten Zeitlosigkeiten" (VII, 334), sowie Maine de Birans ähnlich lautende Bemerkungen im Journal intime (Plon II, 17 f., 27 und Essai I, 9).

[14] Vgl. Der junge Dilthey S. 97, wo er der Schwester schreibt, daß von den Ahnungen und Träumen des Lebens wenig mehr übrig bleibe „als ächte und starke Liebe der für einander thätigen, in einander lebenden Menschen zueinander – das Glück der Arbeit, des inneren Lebens". Vgl. auch ebd. 161, wo er von der „dunklen Sehnsucht nach Erweiterung unseres Daseins in uns" – spricht, besonders bei Menschen wie seinesgleichen, „die wie auf einer Wanderung begriffen sind und in keinem Gemüth eine Heimat haben".

[15] VII, 291. Vgl. hiezu schon I, 31, ferner VI, 123, VIII, 6, VIII, 224: „Was der Mensch sei, sagt ihm nur seine Geschichte."

menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, kurz von der „Relativität jedes Glaubens" (VII, 290). Auch hier also steht im Vordergrund gerade nicht das Leben schlechthin, sondern das Wissen, genauer gesagt, ein bestimmtes wissendes Lebensverhalten (gegenüber dem „historischen Wissen"): „dasselbe besteht in einer bestimmten Art, Tiefe und Kontinuität des Erlebens, nämlich in der Kontinuität der „schaffenden Kraft" als der „kernhaften historischen Tatsache". Diese Kraft, durch die der Mensch „seine Souveränität erreicht", zeigt sich darin, daß er imstande ist, *„jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen,* sich ihm ganz hinzugeben, unbefangen, als wäre kein System oder Glauben, das Menschen binden könnte. *Das Leben wird frei vom Erkennen durch Begriffe; . . .* jede Schönheit, jede Heiligkeit, jedes Opfer, nacherlebt und ausgelegt, eröffnet Perspektiven, die eine Realität aufschließen. Und ebenso nehmen wir dann das Schlechte, das Furchtbare, das Häßliche in uns auf als eine Stelle einnehmend in der Welt, als eine Realität in sich schließend, die im Weltzusammenhang gerechtfertigt sein muß . . . Und der Relativität gegenüber macht sich die Kontinuität der schaffenden Kraft als die kernhafte historische Tatsache geltend" [16].

[16] VII, 291. Hervorhebungen von mir. – Nirgends wird so deutlich wie hier, welch einschneidenden Fortschritt Heideggers Existenzialanalytik mit ihrem Rekurs auf die (eigentliche) Zeitigung über Diltheys so vage „Kontinuität der schaffenden Kraft" bedeutet. – In der Maxime, *jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen*, berührt sich Diltheys historisches Bewußtsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, wie erwähnt, aufs nächste mit Prousts ästhetischem Bewußtsein von der Endlichkeit jeder psychologischen Erscheinung, jeden seelischen Erlebnisses. In „A la Recherche du temps perdu" ist ein Erlebnis perdu, eben sofern ihm sein Gehalt nicht abgewonnen wurde. Auf dieser recherche beruht nicht nur Prousts unvergleichliches literarisches Lebenswerk, sondern auch seine ganze Kunsttheorie. Ein Unterschied zwischen Diltheys und Prousts Maxime besteht dann wieder darin, daß es sich beim ersteren um eine *Befreiung* von aller historischen Tradition, ja sogar von allem „Begriff" handelt, um zum wesenhaften *phänomenalen* Vollgehalt eines Erlebnisses durchdringen zu können, beim letzteren um eine rückläufige Vertiefung (souvenir) in die tatsächlich erlebten Einzelerlebnisse (impressions, sentiments, passions), um sie mit allen erlebten Einzelheiten und Zusammenhängen wiedererstehen zu lassen („la résurrection de ce que nous avons senti", Chroniques 188). Immerhin berührt sich Proust auch hinsichtlich der *Befreiung* von aller Tradition und Konvention aufs nächste mit Dilthey. Vgl. z. B. Le Temps retrouvé 2, 48: „La grandeur de l'art véritable . . ., c'etait de retrouver, de ressaisir, de nous faire connaître cette réalité loin de laquelle nous vivons, de laquelle nous nous écartons de plus en plus au fur et à mesure que prend plus d'épaisseur et d'imperméabilité la connaissance conventionnelle que nous lui substituons, cette réalité que nous risquerions fort de mourir sans l'avoir connue, et qui est tout simplement notre vie, la vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent, réellement vécue, cette vie qui en un sens, habite à chaque instant chez tous les hommes aussi bien que chez l'artiste". – Zum Sein zum

Jedem Erlebnis seinen Gehalt abgewinnen, wie Dilthey es hier im Einzelnen beschreibt, bezeichnet er nun auch mit dem einen Wort *Verstehen* (auch verstehendes Deuten). Was dieses Verstehen sei, hat er nie besser und tiefer ausgedrückt als in dem Satz: „An jedem Punkt öffnet das Verstehen eine Welt" [17].

Gerade diese knappe Formulierung zeigt den Abstand dieses verstehenden Deutens und Ausdeutens von dem Verstehen im Sinne eines Existenzials: bei Dilthey öffnet das Verstehen eine Welt, bei Heidegger *ist* das Verstehen – als gestimmt verstehender Weltentwurf – eine Weise des *In*-der-Welt-*seins* (vgl. pp. 49, 61 f., 101). Dabei muß immer darauf hingewiesen werden, daß schon bei Dilthey (und Scheler) das Verstehen, so sehr es die Methode ist, „welche die Geisteswissenschaften erfüllt", und welche „alle geisteswissenschaftlichen Wahrheiten in sich enthält" (II, 205), und so sehr es sich auf den objektiven Geist erstreckt, „in dem die Vergangenheit dauernde beständige Gegenwart für uns ist", also auf Sprache, Sitte, Recht, Staat, Religion, Kunst, Wissenschaft und Philosophie, daß dieses Verstehen schon beim „Stil des Lebens", beim Handwerk (VII, 209), bei allen „Formen des Verkehrs", bei den „Interessen des praktischen Lebens" anhebt: hier „sind die Personen auf den Verkehr miteinander angewiesen. Sie müssen sich gegenseitig verständlich machen, einer muß wissen, was der andere will. So entstehen zunächst die elementaren Formen des Verstehens. Sie sind wie Buchstaben, deren Zusammensetzung höhere Formen desselben möglich macht. Unter einer solchen elementaren Form begreife ich die Deutung einer einzelnen Lebensäußerung" (VII, 207).

Man sieht leicht, daß es sich bei diesen elementaren Formen nicht mehr nur um das Verstehen im Sinne der Abgewinnung des Erlebnisgehaltes und im Sinne einer existenziellen Tendenz han-

---

Grunde (als meinem) gehört beides: das Ausschöpfen des phänomenalen Gehalts der „Erlebnisse" auf Grund des Wissens um seinen „Typus" (Dilthey, vgl. unten), richtiger, auf Grund der Schau seines reinen Wesens oder Eidos (Husserl) einerseits, auf Grund der rückläufigen Vertiefung in die faktischen Einzelerlebnisse unter Aufspürung ihrer faktischen (vergessenen oder verdrängten) Erlebnisdetails anderseits. – Die *Psychoanalyse* kennt bekanntlich nur die letztere Methode, unterbaut und erweitert sie jedoch durch die ihre eigene Theorie.

[17] Über das Verstehen bei Dilthey existiert bekanntlich eine sehr große Literatur; unter ihr mit das Beste auch heute noch: Arthur Stein, Der Begriff des Verstehens bei Dilthey, 2. Aufl., 1926. – Vgl. aber auch trotz seines „Widerrufs" das Dilthey-Kapitel bei Josef König, Der Begriff der Intuition, ferner die einschlägigen Arbeiten Sprangers und seiner Schule und vor allem die Gegenüberstellung von Heidegger und Dilthey durch Misch im Philosoph. Anzeiger.

delt, sondern um das ganz andersartige Verstehen im Sinne des um- und mitweltlichen Nehmens-bei-etwas und der in ihm freigelegten anthropologischen „Sachgebiete". Wie wichtig es aber hinsichtlich des letzteren Verstehens ist, von dem mitweltlichen Nehmen-bei-etwas *auszugehen* und in ihm eine nicht weiter zurückführbare Form des Menschseins zu sehen, zeigt sich u. a. darin, daß Dilthey die „Deutung einer einzelnen Lebensäußerung", wie so viele andere Forscher vor und nach ihm[18], logisch „einem Schluß der Analogie" gleichsetzt (ebd.). Diese auch heute noch so verbreitete Analogieschlußtheorie kann nur ausgerottet werden, wenn eingesehen wird, daß der logische Schluß hier überhaupt nichts zu tun hat – es sei denn, wie Scheler klar gezeigt hat, in Fällen ausgesprochenen *Zweifels* –, daß es sich vielmehr um eine ursprüngliche, nicht weiter zurückführbare Form des Daseins, um das Mitsein, handelt. An und für sich ist die Lehre vom Verstehen im Sinne Diltheys auch mit unserer Lehre vereinbar, aber nur auf Grund einer weiteren Differenzierung der Modi des Daseins und auf dem Boden derselben. Auch für Dilthey fällt das Verstehen im übrigen „unter den Allgemeinbegriff des Erkennens"[19]. Im Gegensatz aber zu unserem Ansatz erfolgt das Verstehen bei Dilthey umwillen der Geisteswissenschaften oder des „historischen Erkennens", in seiner späteren Lehre umwillen „des Historikers". Dieser Fortgang von der Wissenschaft und dem spezialwissenschaftlichen Erkennen zum Wer dieser Erkenntnis ist dann aber auch für uns von allergrößtem Interesse. Ist doch auch der Lehre von der psychologischen Erkenntnis genau derselbe Weg vorgezeichnet, der Weg nämlich vom Umwillen der psychologischen Wissenschaft zum Wer im Sinne „des Psychologen". (Beides gehört natürlich unlöslich zusammen.) Doch davon später.

2. Habitus und Methode des Historikers. Die enthusiastische Vertiefung.

Schon in einer Studie aus den Jahren 1895/96 spricht Dilthey von der Verschiedenheit des *Habitus des Forschers* auf den Gebieten der Naturwissenschaft und der Geschichte, hinzufügend,

[18] Um nur einige Forscher zu nennen, die mir sonst noch als Anhänger der Analogieschlußtheorie hinsichtlich der Deutung fremden Seelenlebens begegnet sind, erwähne ich die Namen Baldwin, Becher, Driesch, Elsenhans, Fechner, Koffka, Heinrich Maier, Mill, Taine.

[19] Vgl. V, 332. „Verstehen fällt unter den Allgemeinbegriff des Erkennens, wobei Erkennen im weitesten Sinne als Vorgang gefaßt wird, in welchem ein allgemein gültiges Wissen angestrebt wird."

daß, was sich als Unterschied in der persönlichen Verfassung geltend mache, noch viel durchgreifender als solcher der *Methode* heraustrete (V, 260). Bis zu seinem Tode (im Jahre 1911) wurde er nicht müde, in einer, wir dürfen ruhig sagen „anthropologischen" Einheit[1] zu erfassen und darzustellen, was ihm in der Jugend als Zweiheit von persönlichem Habitus des historischen Forschers und historischer Methode erschienen war.

Die anthropologische Einheit von persönlicher Verfassung und Methode des Historikers gründet bei Dilthey im *Menschen* als *geschichtlichem Wesen*, nämlich darin, „daß der, welcher die Geschichte erforscht, derselbe ist, der die Geschichte macht". Diese Selbigkeit beruht bei ihm wiederum auf dem Erleben. „Nur im Erleben ist die Totalität unseres Wesens. Eben dieselbe bilden wir im Verstehen nach."

„Ich erlebe [zwar] meine Zustände selber, ich bin in die Wechselwirkungen der Gesellschaft verwebt als ein Kreuzungspunkt der verschiedenen Systeme derselben. Diese Systeme sind [aber] eben aus derselben Menschennatur hervorgegangen, die ich in mir erlebe, an anderen verstehe. Die Sprache, in der ich denke, ist in der Zeit entstanden, meine Begriffe sind in ihr herangewachsen. Ich bin so bis in nicht mehr erforschbare Tiefen meines Selbst ein historisches Wesen (VII, 278). Was vom Historiker „aufgefaßt", und zwar nicht gewertet, sondern „als Wirklichkeit anerkannt" wird, ist der (teleologische!) Beziehungs- oder Bedeutungszusam-

[1] *Anthropologie* ist für Dilthey „diejenige Stellung des Erkennens zur Unergründlichkeit und Unerschöpflichkeit des Seelenlebens, „welche in den Zusammenhang der konkreten Lebenserscheinungen selber eindringen möchte, wie er vor der Interpretation geistiger Schöpfungen oder der Geschichte liegt". Die Anthropologie ist nach Dilthey „immer nur der Blick des Künstlers in Seelenleben, die Anleitung zu künstlerischer Gestaltung, das Sehen, das Individuum, Zeitalter, Nationen erblickt" (VII, 331). Vgl. aber auch VII, 279, wo D. von einer Anthropologie spricht, „die die Totalität der Erlebnisse nach dem Strukturzusammenhang verstehen will . . . Der Mensch überhaupt ist uns nur unter Bedingung verwirklichter Möglichkeiten da. Auch in den Kultursystemen suchen wir eine anthropologisch gestimmte Struktur, in welcher sich ein X realisiert. Wir nennen es das Wesen, aber das ist nur ein Wort für ein geistiges Verfahren, das einen begrifflichen Zusammenhang in diesem Gebiete konstituiert". – Nirgends ist deutlicher zu sehen als hier, welchen Fortschritt die *Phänomenologie* Husserls gegenüber dem, was hier künstlerische Gestaltung, geistiges Verfahren usw., sowie Wesen genannt wird, bedeutet. Wer unsere Schrift aufmerksam liest, wird aber bereits gesehen haben, daß eine „Synthese" von Diltheys und Husserls Lehre nicht nur möglich ist, sondern von der psychologischen Erkenntnis aus durchaus *gefordert* wird: „das Wesen" ist dann aber nicht mehr das reine Eidos Husserls und nicht mehr das X, das sich in einer anthropologischen Struktur realisiert, sondern dieses „Wesen" ist das allem historischen Gestaltwandel zugrunde liegende und alle anthropologischen Gestalten als Bedingung ihrer Möglichkeit in sich bergende Über-die-Welt-in-der-Welt-sein, das Sein im Widerspruch von Liebe und Sorge.

menhang des Lebens, in dem Werte gewirkt und Güter und Zwecke realisiert werden. Unter diesen Werten steht obenan der Eigenwert der Person. Anderseits „entwickelt" aber jede Gemeinschaft Werte; „so entsteht im geschichtlichen und gesellschaftlichen Zustand das Verhältnis, nach welchem Eigenwert, Sinn des eigenen Daseins den einzelnen seelischen Vorgängen Bedeutung gibt und anderseits die psychophysische Einheit, besonders im Zweckzusammenhang eine Bedeutung für das Ganze gewinnt" (VII, 258). Dies eben ist der Bedeutungszusammenhang, welcher vom Historiker aufgefaßt und zwar als Wirklichkeit aufgefaßt wird.

Aber auch hier fallen der historische Habitus des Forschers und die historische Methode noch auseinander. Die Einheit beider kann sich unserer Überzeugung nach erst *in der Liebe* zeigen. In dieser Einheit hat auch der stets „auf einer Wanderung begriffene" und „in keinem Gemüth eine Heimat habende" Dilthey seine Heimat gefunden. Sie ist der Quell seines unablässigen Forschens und Suchens nach den unergründlichen und unerschöpflichen Tiefen der „Menschennatur". Sie ist es, die uns Dilthey selbst so verehrungswürdig und liebenswert erscheinen läßt, die „aus dem Leben Diltheys" „das Kunstwerk seines Daseins" gemacht hat, und in der Dilthey sich selber verstanden hat[2]; denn sich selber verstehen ist, wir wissen es ja längst, nur möglich auf dem, hier den *nächsten* Weg bildenden, Um-Weg über „die Welt".

Dilthey selbst gebraucht das Wort Liebe nicht im Sinne jener Einheit von Habitus und Methode, noch auch im Sinne jenes anthropologischen Wesens. Statt dessen spricht er vom „Wiederfinden des Ich im Du" (vgl. unten), sowie von der „unendlichen Aufgabe" der historischen Auslegung und Darstellung als von „nur zwei Seiten" der *enthusiastischen Vertiefung* (V, 335). Ferner spricht er von der „Macht und Breite des eigenen Lebens" und „der Energie der Besinnung über dasselbe" als den Grundlagen des geschichtlichen Sehens, die allein es ermöglichen, „den blutlosen Schatten des Vergangenen ein zweites Leben zu geben". Diese Grundlagen allein machen aber noch nicht „den großen Geschichtsschreiber" aus, denn dazu gehört außer jener Macht und Breite des eigenen Lebens und der Energie der Besinnung über dasselbe „ihre Verbindung mit einem *grenzenlosen Bedürfnis, sich fremdem Dasein hinzugeben, sein eigenes Selbst in diesem zu verlieren*"

[2] Vgl. Der junge Dilthey S. 117: „Leben heißt: in Anschauung und Tätigkeit alle Kräfte der Welt auf sich wirken lassen, alle Züge des eigenen Wesens zu einheitlicher Gestalt auswirken – so entsteht das Kunstwerk unseres Daseins."

(VII, 201. Hervorhebung von mir). Wenn wir in diesen Sätzen auch nicht den eigentlichen *Ausspruch* der Liebe erblicken – liegt ihr doch die Trennung von eigen und fremd völlig fern –, so kann in ihnen doch nichts anderes gemeint sein als Liebe. Aber auch die Forderung, jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, sich ihm ganz hinzugeben, wie wäre sie möglich ohne Liebe, natürlich Liebe nicht im Sinne der Eigenliebe oder Selbstsucht, sondern der wahren dualen Liebe. Der „Egoist" vermag niemals jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, vielmehr lebt *sich* nur der aus, „der sich dahin gibt". In diesem großen Wort hat der siebzigjährige Dilthey den Sinn seiner Existenz als Mensch und Forscher ausgesprochen[3]. Das eigentliche Woran der Hingabe vermag er aber nicht zu sehen im Du und der Duheit überhaupt, sondern glaubt, es rein „objektiv" bestimmen zu können: „Von der Qual des Augenblicks und von der Flüchtigkeit jeder Freude befreit sich der Mensch nur durch die Hingabe an die großen objektiven Gewalten, welche die Geschichte erzeugt hat. Hingabe an sie, nicht die Subjektivität der Willkür und des Genusses ist die Versöhnung der souveränen Persönlichkeit mit dem Weltlauf" (VIII, 224).

Habitus und Methode des Historikers versöhnen sich hier nun schließlich doch im dualen Modus des Menschseins als dem über alle Subjektivität des Genusses und der Willkür erhobenen ursprünglichen Miteinandersein, in der, die Subjektivität und Relativität allen historischen Bewußtseins hinter sich lassenden Objektivität und Absolutheit im Sinne der liebenden Wirheit. Dilthey spricht hier auch – im Blick auf das Leben Schleiermachers – von der „beständigen Herrschaft eines höheren Bewußtseins in der Seele, welche sie über das Schicksal, das Leid und den Weltlauf erhebt", von einer „stillen gefaßten Besonnenheit, welche mitten im Leben und Wirken über ihm steht und es sich gegenständlich macht"[4]. Zur reinen Darstellung des dualen Modus ist Dilthey aber, wie erwähnt, nicht gelangt, so sehr er selbst zeitlebens in ihm stand. Bevor diese Darstellung möglich wurde, mußte erst das Menschsein als in der Welt-sein herausgearbeitet werden; erst dann

[3] Und zwar in vermeintlichem Gegensatz zu Nietzsche, der „umsonst in einsamer Selbstbetrachtung die ursprüngliche Natur, sein geschichtliches Wesen" gesucht habe. „Eine Haut nach der anderen zog er ab und was blieb übrig? doch nur ein geschichtlich bedingtes: die Züge des Machtmenschen der Renaissance." Vgl. die schöne Rede zum 70. Geburtstag, betitelt Der Traum (VIII, 218 ff.). Der Passus oben S. 224.

[4] VII, 248. – *Diese* Gegenständlichkeit ist natürlich nicht zu verwechseln mit der diskursiven Gegenständlichkeit, sondern ist, recht verstanden, Ausdruck der „Objektivität" der Liebe oder, um mit Goethe zu reden, des „Geistes" im Sinne des Vorwaltens eines oberen Leitenden.

ist die Herausarbeitung jenes „höheren Bewußtseins", nämlich des *Über*-die-Welt-*in*-der-Welt-*seins*, möglich geworden. –

Es läßt sich unschwer zeigen, welches die Klippe ist, an der Dilthey s Ringen um Daseinserkenntnis gescheitert ist: es ist der Glaube an die Überwindbarkeit des Widerspruchs von Liebe und Sorge in objektiver, „allgemeingültiger" Erkenntnis. Diesem Glauben hat er seine Lebensarbeit geopfert. Keineswegs umsonst! Denn abgesehen von dem unerschöpflich reichen Ertrag seiner historischen Darstellungen geschichtlicher Einzelpersönlichkeiten wie geistesgeschichtlicher Epochen vom Altertum bis in die neueste Zeit hat gerade das Scheitern seines großartigen Versuchs gezeigt, daß wir den Rückweg antreten und einen neuen Weg suchen müssen. Das eingehende Studium Dilthey s ist daher die beste Rechtfertigung für unseren eigenen Versuch und neben der Phänomenologie die wichtigste Einführung in sein Verständnis. Das bedarf noch näherer Ausführung.

Daß Dilthey sein „Verstehen" unter den Allgemeinbegriff eines Erkennens fallen lassen möchte als eines „Vorgangs", in welchem ein *allgemeingültiges Wissen* angestrebt wird, haben wir gesehen (vgl. p. 661). Sein Ringen nach Daseins- oder, wie er selber sagt, nach Lebenserkenntnis, wird dauernd durchkreuzt von dem Ringen nach „Erkenntnis der Möglichkeit des objektiven geisteswissenschaftlichen Wissens" (VII, 114). Dieses Ringen spitzt sich wieder zu zu dem Problem, „wie Geschichtswissenschaft möglich sei" (VII, 151). Von Anfang an handelt es sich für ihn also, wie wir ebenfalls schon wissen, um eine Kritik der historischen Vernunft. Damit stellt er sich in die Kontinuität der „tief verkannten deutschen Aufklärung" (VII, 150), Kants (VII, 191 f.) und in gewissem Sinne Hegels. Im Gegensatz aber zur Vernunft Kants wie zum objektiven Geist Hegels (der eine *Stufe* in der Entwicklung des Geistes überhaupt bedeutet), tritt bei Dilthey „das Leben in seiner Totalität". Dabei bedeutet Leben jetzt (ebenso wie Welt) keineswegs eine „vitale", auch keine historische, sondern eine „humane" Kategorie (vgl. hiezu auch Löwith, Das Individuum, § 4), im Sinne einer „Wechselwirkung der Lebenseinheiten", eines verständlichen „Lebensverhältnisses zwischen Personen", aber immer getragen von der historischen Tradition und dieselbe mitkonstituierend. Zum Leben in seiner Totalität gehören daher Erlebnis im Sinne des Erlebens, der Lebenseinheit, Verstehen im Sinne des Hinausragens des Erlebens in den objektiven Geist, des *„Wiederfindens des Ich im Du"*, wie Dilthey selber sagt, und zwar auf Grund der Gemeinsamkeit

des Geistes, gehört aber auch das Verstehen der geistigen Lebensäußerungen oder Lebensobjektivationen, in einem Wort, der historische Lebenszusammenhang und die „Macht des Irrationalen in ihm" (VII, 151). All das tritt an Stelle der bloßen Vernunft Kants und des objektiven Geistes Hegels. Wir dürfen „die Gemeinschaften" nicht mehr aus dem allgemeinen vernünftigen Willen konstruieren, wie Hegel es tat, sondern „müssen heute von der Realität des Lebens ausgehen", denn nur im Leben ist die Totalität des seelischen Zusammenhangs wirksam" (vgl. Diltheys Kontroverse mit Hegel VII, 150).

Wir sehen zwar mit Dilthey ein, daß hier „ein neuer Begriff" des objektiven Geistes am Werke ist, von dem aus das Problem, „wie Geschichtswissenschaft möglich sei", in Angriff genommen werden kann, wir sehen aber nicht ein, wie auf diesem Wege allgemeingültige objektive Erkenntnis möglich sein soll.

Der junge Hegel war der richtigen Erkenntnis hier näher als Dilthey, indem er einsah, daß nur die Liebe die „Empfindung des Ganzen" geben, und daß ein nur Gewußtes oder Gedachtes „kein Geliebtes sein" könne. Wenn Dilthey diese Einsichten in seiner Jugendgeschichte Hegels auch zitiert (VI, 95), erkennend, daß „Leben" für Hegel „die Beziehung der Teile zum Ganzen" ist, „nach welcher (Beziehung) diese isoliert vom Ganzen weder existieren noch gedacht werden können" (IV, 138), so verlegt er sich doch den Weg zu einem eigentlichen Verständnis Hegels wie auch zu einem freien Ausblick auf sein eigenes Ziel durch den Rekurs auf Hegels angeblichen „mystischen Pantheismus". Durch die aus der Wirkung des Johannes-Evangeliums auf Hegel „entstehende Vertiefung der Kategorien in die mitklingenden Gemütszustände" trete Hegel, so meint Dilthey, „in Verhältnis zu den Mystikern" und der „der Mystik eigenen Verlegung des Gemüts in die Begriffe des Denkens (IV, 139). Er übersieht dabei, daß, wie er selbst andernorts aufgezeigt, und worin Maine de Biran ihm vorausgegangen war, „die Begriffe des Denkens" ihre Wurzel ja im gesamten „Gemüt" haben und nicht, wie Athene aus dem Haupte des Zeus, als fertige Gebilde aus dem „Geist" entstehen [5]. Was Dilthey hier als Anliegen der Mystik bezeichnet, was wir selbst aber als durchaus legitimes Verfahren, von dem uns

[5] Man denke, um an ein historisches Beispiel anzuknüpfen, nur an die „Entstehung" des Logosbegriffes im „Gemüt" Heraklits! – Dilthey selbst hebt an Heraklits metaphysischem Bewußtsein die Tiefe hervor, sich darin zeigend, daß es „sich gerade auf das bezieht, was den Menschen beständig umgibt"! (I, 154). Das was den Menschen beständig umgibt und Totalität des Gemüts aber sind Wechselbegriffe!

keine Rücksicht auf den Rationalismus abhalten darf, stets im Auge behalten, das ist gerade die dauernde Bewahrung oder Festhaltung des „Begriffs" *in* der Totalität des „Gemüts" und die Verhütung seiner Trennung *von* ihr; kommt doch für die psychologische Erkenntnis alles darauf an, nicht in das „unglückliche Bewußtsein" H e g e l s, nicht in das Unglück der Abtrünnigkeit der Abstraktion (vgl. oben p. 613) zu geraten.

D i l t h e y will einerseits über das „unglückliche Bewußtsein", über das Subjekt im Sinne der unendlichen Besonderheit [6] hinausgelangen und fällt doch immer wieder in dasselbe zurück. Er sieht zwar ein, daß das reine Erkenntnisobjekt, der mit bloßer Vernunft vernommene „Gegenstand" das Unglück aller Daseinserkenntnis ausmacht, er läßt aber nicht davon ab, trotzdem in einer Art gegenständlicher Erkenntnis – denn nur eine solche kann Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben – sein Heil zu suchen. Zwar ist ihm mit H e g e l die Einsicht gemeinsam, daß das wissenschaftliche Erkennen erfordert, sich, wie H e g e l sagt, *dem Leben* des Gegenstandes zu übergeben, sich in seinen Gegenstand zu vertiefen, und daß dies nichts anderes bedeutet, als „die innere Notwendigkeit" des Gegenstandes vor sich zu haben und auszusprechen; er läßt aber außer acht, daß ein solches wissenschaftliches Erkennen jene „Übersicht vergißt, welche nur die Reflexion des Wissens aus dem Inhalte in sich selbst ist" [7], läßt also außer acht, daß eine solche Wissenschaft nicht Wissenschaft im Sinne der allgemein gültigen wissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis sein kann. Trotzdem will er es aber mit Erfahrungswissenschaft zu tun haben.

Die Ausdrücke, mit denen D i l t h e y die „Verlegung des Begriffs ins ganze Gemüt" bezeichnet, lauten verschieden. In seinen späten Schriften spricht er davon, daß das Verstehen „auf einer besonderen persönlichen Genialität" beruhe (VII, 216), oder spricht er die tiefe Einsicht aus, daß „Bedeutung" überhaupt mit der „Totalität des auffassenden Subjekts" zusammenhänge [8]. In seinen früheren Schriften dagegen war die Rede von der „Totalität der (Gemüts-) Kräfte", von der „Lebendigkeit des Gemüts" oder der Totalität des „erworbenen Zusammenhangs". „Genie ist der Blick

---

[6] Vgl. hiezu das ausgezeichnete zusammenfassende Kapitel in dem Buche von J e a n W a h l Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, in deutscher Übersetzung im Archiv für Geschichte der Philosophie XL H. 3.

[7] Vgl. H e g e l Phän. d. Geistes, Vorrede. Phil. Bibl. 114, 2. Aufl. S. 36.

[8] VII, 230. – D i l t h e y wehrt sich auch hier dagegen, daß Bedeutung nur von der Gegenständlichkeit aus verstanden werde, da sonst das „Lebensrätsel, wie ein Ganzes als organisch oder seelisch Realität haben kann, eliminiert" werde.

für das Wesenhafte, der aus der Vollkommenheit und der Energie dieses Zusammenhangs entspringt" (VI, 95). Hand in Hand mit all dem gehen sein unvergleichliches Verständnis für den Dichter und seine Hochschätzung desselben; ist es doch in erster Linie der Dichter, der „aus der Totalität seiner Kräfte" schafft (V, 396), und dem der „Blick für das Wesenhafte", für die wesenhaften Bedeutsamkeiten des Lebens eignet. Auch das tragische Motiv ist nichts anderes als ein „in seinem Lebenszusammenhang erfaßtes, gefühltes und verallgemeinertes", das aber heißt in seiner Bedeutsamkeit aufgefaßtes Lebensverhältnis. Dichtung ist für Dilthey, wie für uns, (bevorzugtes) „Organ des Lebensverständnisses" [9], der Poet „ein Seher, der den Sinn des Lebens erschaut"; und „als bedeutsam" wird ein Geschehen aufgefaßt, sofern es uns etwas von diesem Sinn offenbart (II, 395). Schon in der Schrift über die Einbildungskraft des Dichters vom Jahre 1887 lesen wir, daß die Beziehung zwischen Gefühl und Bild, zwischen Bedeutung und Erscheinung, weder in dem Geschmack des Hörers, noch in der Phantasie des Künstlers ursprünglich auftrete, „sondern in der *Lebendigkeit des Gemütes* (VI, 191).

So sehr wir hier mit Dilthey einig gehen, so dringend müssen wir jetzt aber fragen, wie von einer *Totalität* der Gemütskräfte oder des „erworbenen Zusammenhangs", von einer *Lebendigkeit* des (ganzen) Gemüts, sowie von einer persönlichen Genialität des Verstehens und einer Totalität des auffassenden Subjekts überhaupt die Rede sein kann, wo keine Rede ist von Liebe. Selbst wenn wir unter Liebe nur eine lebendige Gemütskraft unter anderen verstünden, müßte uns hier eine auffallende Lücke zum Bewußtsein kommen, um so mehr, wenn wir unter Liebe liebende Einbildungskraft, Wesenseinbildung, reinen Überschwung, triumphierende Seinssicherheit (in einem Wort: *Begegnung)* verstehen. Dazu kommt, daß auch Dilthey selbst von Lebenssicherheit spricht, von einem Sich-Versichern, nämlich Erfassen des Lebens von seiten des Lebens, von einem In-den-Blick-bekommen des Ganzen des Lebens auf dem Grunde des Lebens usw. Wie ist enthusiastische Vertiefung in den „Gegenstand", lebenslange Hingabe an ihn möglich ohne Liebe, ohne mit dem „Gegenstand" in „glücklichem" Bewußtsein liebender Wirheit geeint zu sein, jenseits des Unglücks und der

---

[9] So hat schon Jakob Grimm in seiner Frankfurter Rede „Über den Wert der ungenauen Wissenschaften" über die *Poesie* geurteilt, erklärend, daß sie „entweder keine Wissenschaft genannt werden darf oder aller Wissenschaften Wissenschaft heißen muß, weil sie gleich der leuchtenden Sonne in alle Verhältnisse des Menschen dringt". Auswahl aus den Kl. Schriften 342 f.

Abtrünnigkeit der Abstraktion? Auch Habitus und Methode des *historischen* Forschers sind nicht anders möglich, als auf dem Grunde liebenden Miteinanderseins, liebender Wirheit. Nur wo der „Gegenstand" als Du Mich liebend „anspricht", in liebender Begegnung also, vermag Ich Mich „ihm" hinzugeben. Und nur wo Ich mich Dir hingebe, schließt sich die Totalität meines Gemütes auf, erhebe ich mich in den Stand persönlicher Genialität, vermag ich „Bedeutung überhaupt" aufzufassen; denn nur in liebender Wirheit wird Sein *als Ganzes* „bedeutsam".

Bedürfte es einer Rechtfertigung unserer eigenen Lehre aus der Geschichte der Daseinserkenntnis, so wäre, um es nochmals zu sagen, Dilthey das sprechendste Beispiel für eine solche. Hat man den dualen Modus des Menschseins nicht mit in den anthropologischen *Ansatz* gebracht, so ist dieser Fehler nie mehr gutzumachen, und muß das Unternehmen als anthropologisches scheitern. Dilthey kennt, wie Löwith schon klar gesehen hat, eine (sich nicht auf verschiedene Subjekte verteilende, sondern das „Leben" eines Jeden ausmachende) singulare und eine plurale Bedeutung des Lebenszusammenhangs, nämlich die individuelle Lebenseinheit als die ursprüngliche „Urzelle der Geschichte", zugänglich in Biographie und Selbstbiographie, und das, durch Impuls und Widerstand, Wirken und Leiden, Gehemmt- und Gefördertwerden gekennzeichnete „Lebensverhältnis" zwischen „Personen". Beide Modi des „Lebenszusammenhangs", der singulare sowohl als der plurale, sind hier aber, wie wir wissen, als geschichtlich bedingte erkannt. „Kein Dichter ist der ausschließliche Schöpfer seiner Werke" (VII, 167). „Zwar scheint es" „immer nur ein Singulares, unser eigenes Leben zu sein, von dem wir im Erleben wissen"; kein logisches Hilfsmittel, sondern nur das Verstehen vermag diese „in der Erfahrungsweise des Erlebens enthaltene Beschränkung" aufzuheben, wie es dann anderseits den persönlichen Erlebnissen den Charakter der Lebenserfahrung verleiht. „Wie es [das Verstehen] sich auf mehrere Menschen, geistige Schöpfungen, geistige Gemeinschaften erstreckt, erweitert es den Horizont des Einzellebens und macht in den Geisteswissenschaften die Bahn frei, die durch das Gemeinsame zum Allgemeinen führt" [10]. Dieses historisch bedingte Verstehen, und nicht die Liebe, ist es also, das „uns" bei Dilthey der Gemeinsamkeit versichert, „die zwischen den Individuen besteht". Wir sehen, hier handelt es sich doch immer wieder um ein

[10] VII, 141. – Wir sehen, hier ist nun auch die Brücke aufgezeigt, die das Verstehen im Sinne des Seins zum Grunde als meinem mit dem mitweltlichen Verstehen verbindet, ja sogar diesen Gegensatz selbst überbrückt.

Band *zwischen* Individuen [11]. Jede Gemeinsamkeit aber – dieser Zirkel ist hier nicht nur unvermeidlich, sondern notwendig – ist es wiederum, die die Voraussetzung für das Verstehen bildet (VII, 141). Trotz dieser Einsicht in die Gebundenheit alles singularen und pluralen „Lebens" an die geschichtliche Gemeinsamkeit, ja gerade auf Grund ihrer, kommt Dilthey nicht hinaus über das *„Wiederfinden des Ich im Du"*: „Der Geist findet sich auf immer höheren Stufen von Zusammenhang wieder; diese Selbigkeit des Geistes im Ich, im Du, in jedem Subjekt einer Gemeinschaft, in jedem System der Kultur, schließlich in der Totalität des Geistes und der Universalgeschichte macht das Zusammenwirken der verschiedenen Leistungen in den Geisteswissenschaften möglich" (VII, 191).

Auch hier sehen wir, daß „das Ich" und „das Du" hier als selbständige Wesen („Einheiten", „Urzellen") *vorausgesetzt* werden. Das *Wissen über Gemeinsamkeit,* wie Dilthey sich (VII, 209) ausdrückt, fließt hier nicht aus der Liebe, sondern aus dem objektiven Geist: „aus dieser Welt des objektiven Geistes empfängt von der ersten Kindheit ab unser Selbst seine Nahrung". In ihr vollzieht sich auch das Verständnis anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen. „Denn alles, worin sich der Geist objektiviert hat, enthält ein dem Ich und dem Du Gemeinsames in sich" [12]. So grundlegend diese Anschauung Diltheys, die übrigens schon W. v. Humboldt und Schleiermacher geläufig war, auch für den „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" ist, so verbleiben wir hier doch immer innerhalb der Mit-Welt und damit innerhalb der Kategorie des Umgangs und des Verkehrs, des mitweltlichen-Nehmens-bei-etwas. Würde Dilthey sich auf Geschichte und Geisteswissenschaften beschränken, so wäre dem nichts entgegenzuhalten; er geht aber unversehens immer wieder darüber hinaus in eine Philosophie der Geschichte oder des – geschichtlich verstandenen – Lebens. Hiefür genügt aber der Ansatz beim singularen und pluralen Lebensverhältnis, bei der „Lebensbeziehung" von „eigen" und „fremd" [13], nicht mehr. Ausdrücke wie der Einzelne, ein Jeder, das Ich, das Du, mein Lebenszusammenhang, (Ge-

[11] Dem widerspricht nicht, daß Dilthey doch die Selbständigkeit des „Mitmenschen", wie Löwith (a. a. O. 135) richtig gesehen hat, „weder als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt, noch dogmatisch gesichert, sondern (vgl. seine Realitätsabhandlung Bd. V) anthropologisch begründet hat.

[12] VII, 208. Vgl. daselbst den ganzen Abschnitt 3 über den objektiven Geist und das elementare Verstehen.

[13] Schon Arthur Stein hat (a. a. O. 70) sehr richtig bemerkt, daß diese „Lebensbeziehung" das Grundverhältnis von Diltheys Erkenntnistheorie ausmacht.

genstand) „für mich", wie „wir", „uns", wie der Eine und der Andere, wie eigen und fremd überhaupt müssen erst in ihrer anthropologischen Provenienz und in ihrem anthropologischen Geltungsbereich untersucht werden, soll Daseinserkenntnis möglich werden. Und umgekehrt: nur von einer solchen Daseinserkenntnis aus kann man erwarten, zu einem anthropologischen Verständnis und einer anthropologischen Begründung all jener Ausdrücke zu gelangen.

3. Das Problem der Allgemeingültigkeit des geisteswissenschaftlichen Erkennens oder des Verstehens.

Diltheys Ringen um die Begründung der Allgemeingültigkeit des geisteswissenschaftlichen Erkennens (des Verstehens von seinen elementaren Formen bis zur geisteswissenschaftlichen Hermeneutik) hat sich im Laufe seines Forscherdaseins deutlich gewandelt. Wir können hier, wie bereits erwähnt, eine *frühere* und eine *spätere* Epoche unterscheiden. Die letztere gipfelt in dem Problem des Verhältnisses zwischen dem Verstehen im Sinne des subjektiven und dem Verstehen im Sinne des objektiven Geistes. Die *erstere* hingegen ist gekennzeichnet durch die Frage nach dem Verhältnis von Geschichte und Psychologie. Verhängnisvoll wurde diese Frage für Dilthey, weil er nicht nur den Glauben hegte, geschichtliches Erkennen könne durch empirisch-psychologische Erkenntnis „angeleitet" (VI, 123) werden, sondern zugleich hoffte, das Wesen der geschichtlichen Erkenntnis durch deren Verhältnis zur psychologischen Erkenntnis aufhellen, ja durch sie begründen zu können. Daß er in beiderlei Hinsicht eine neue, eigene Psychologie schaffen zu müssen glaubte, nach seiner, (durch Ebbinghaus) so schwer enttäuschten Meinung keineswegs im Gegensatz, sondern in Fortführung der bisherigen, ist bekannt. Was ihm bei all dem am meisten am Herzen lag, war die auch für uns grundwichtige Frage: „Allgemeingültigkeit oder geschichtlicher Wechsel" der Urteile, Begriffe usw., die er schon in der Schrift über die Einbildungskraft des Dichters (1887) sich so klar gestellt hatte (vgl. VI, 126).

Das hier berührte „allgemeine Verhältnis zwischen dem Psychologischen und dem Geschichtlichen" geht durch alle Gebiete des Dichterischen hindurch. „Alles Dichten" steht unter gleichförmigen Bedingungen, ist an allgemeingültige Regeln gebunden. Diese entspringen aus dem dichterischen Vorgang, seinen Darstellungsmitteln und Gegenständen. Daher ist die Phantasie des Dichters

nicht nur in ihrem Stoff, sondern auch in ihrer Technik geschichtlich bedingt; auch die letztere ist keineswegs „allgemeingültig". Überall stoßen wir hier daher auf das „Verhältnis zwischen den allgemeingültigen und den geschichtlich veränderlichen Elementen" [1]. Wenn dabei in der Darstellung „das Psychologische überwiegt", so deswegen, weil es sich „um die Grundlegung handelt".

Für dieses allgemeingültige Psychologische finden wir die Ausdrücke „Menschennatur", „Allgemeinmenschlich", „geschichtlicher Mensch", „Strukturzusammenhang" u. a. Am Schluße der erwähnten Abhandlung (S. 241) und aus ihr erwachsen findet sich dafür der viel tiefere, komplexere, aber schillernde Ausdruck „Kern, in welchem die Bedeutung des Lebens . . . für alle Zeiten dieselbe ist". Der Dichter möchte die Bedeutung des Lebens darstellen; insofern sie für alle Zeiten dieselbe ist, „haben die großen Dichter etwas Ewiges". Aber da „der Mensch" ein geschichtliches Wesen ist, bewegen uns die Dichter des vergangenen Zeitalters nicht mehr, wie sie ihre Zeitgenossen bewegt hatten. So harren wir auch heute des Dichters, „der uns sage, wie wir leiden, genießen und mit dem Leben ringen".

Dieses Leiden, Genießen, Ringen als solches erscheint demnach als das Allgemeinmenschliche, als das aller Historie zugrunde liegende Psychologische oder als die menschliche Natur. In der erwähnten Abhandlung wird zwar schon der später grundlegende Begriff der (Lebens-) *Bedeutung* sichtbar, jedoch erhebt sich die Methode nur mühsam und schrittweise über die positivistisch-naturalistische kausale Erklärung. Gesetze der Vorstellungen, seelischer Apparat (man beachte die Übereinstimmung mit F r e u d), Intensität, allgemeiner und erworbener Zusammenhang und deren Bildungsprozesse sind einige der Grundkategorien, in die das von D i l t h e y so tief verstandene dichterische Schaffen eingezwängt und aus denen es – in seiner Verwandtschaft mit und in seinem Gegensatz zu der Phantasie des Träumenden, Hypnotisierten, Irren und Kindes – erklärt werden soll. Immerhin besteht hier schon die tiefe Einsicht, daß der erworbene Zusammenhang des Seelenlebens stets als ein Ganzes wirkt, und daß die „Bilder" sich erst „umgestalten" können, insofern „aus der Fülle des Seelenlebens", eben dem Ganzen, die Ergänzung der einzelnen Bilder stattfindet. Dieser lebendige Vorgang der Ergänzung aber – wiederum eine grundlegende Einsicht D i l t h e y s für alles Verstehen – besteht darin, daß „ein *Äußeres durch ein Inneres beseelt* oder ein *Inneres*

[1] VI, 121. Vgl. aber auch V, S. XCI: „Der Typus Mensch zerschmilzt im Prozeß der Geschichte."

durch das Äußere sichtbar und anschaulich gemacht wird" [2]. Erst das Innere, die „Fülle des Seelenlebens" (die persönliche Genialität und Lebenserfahrung, die Lebendigkeit des Gemüts und die aus ihr geborene enthusiastische Vertiefung oder grenzenlose Hingabe an den Gegenstand), erst diese „Beseelung durch das Innere", macht aus den Bildern und ihren Verbindungen *das Wesenhafte eines Tatbestandes,* „welches im Zusammenhang der Wirklichkeit demselben seine Bedeutung gibt" [3].

Von hier aus ist nun die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Werke des Dichters im Gegensatz zu derjenigen der Sätze der Wissenschaft zu verstehen. Im Gegensatz zu den Begriffen, die das Denken schafft, bringt das künstlerische Schaffen das Wesenhafte oder Typische hervor; es ist das, was „von der eigenen Lebendigkeit aus als für den Zusammenhang eines Lebendigen erforderlich herausgehoben und verknüpft wird (ebd. 186). Auf ihm beruht einerseits die Allgemeingültigkeit des dichterischen oder künstlerischen Werkes, der Tatbestand nämlich, „daß jedes fühlende Herz das Werk nachbilden und genießen kann", anderseits seine Notwendigkeit, der Tatbestand nämlich, „daß der in einer Dichtung bestehende Zusammenhang so zwingend für den Auffassenden ist, wie er für den schaffenden Künstler war" (ebd.). Aus all dem scheint nun „das Problem der Geschichtlichkeit und doch zugleich Allgemeingültigkeit der poetischen Technik" auflösbar. Hier sehen wir deutlich: Die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, von der hier die Rede ist, ist eine ganz andere als die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit im Sinne objektiver oder gegenständlicher Erkennt-

---

[2] VI, 175. – Später drückt er sich über dieses Begriffspaar des Äußeren und Inneren und das Recht seiner Anwendung folgendermaßen aus: „Sie bezeichnen die Beziehung, welche im Verstehen zwischen der äußeren Sinnenerscheinung des Lebens und dem, was sie hervorbrachte, was in ihr sich äußert, besteht. Nur soweit Verstehen reicht, gibt es dieses Verhältnis des Äußeren und Inneren, wie nur, soweit Naturerkennen reicht, das Verhältnis von Phänomenen zu dem, wodurch sie konstruiert werden, existiert." VII, 83 f. – Liebe, so sahen wir, kennt *weder* das eine Verhältnis *noch* das andere!

[3] VI, 175. – Hier wird Diltheys „induktives" Verfahren wieder besonders deutlich. Anstatt vom mitweltlichen Verstehen als einer anthropologischen Urtatsache auszugehen, die erst von der Wissenschaft zerlegt und verschiedenen Wissenschaftsgebieten zugewiesen wird, geht er von der bereits erfolgten *wissenschaftlichen* Zerlegung in äußere Sinnenerscheinung und das, was sich (seelisch) in ihr äußert, aus, um dann zwischen ihnen „eine Beziehung", „ein Verhältnis" herzustellen! Anthropologisch ist diese Trennung und Zerlegung in ein Innen und Außen, in körperliche Erscheinung und deren „Beseelung" deswegen unzulässig, weil sie nicht dem anthropologischen Verständnis des Menschseins, sondern der philosophischen und religiösen Betrachtung und der wissenschaftlichen Theorie entstammt. Auch die „Bedeutung" entspringt nicht dieser Beseelung, sondern gehört, wie Heidegger so klar gezeigt hat, zum In-der-Welt-sein als solchem.

nis! Denn ganz abgesehen von ihrer geschichtlichen Bedingtheit oder Relativität bedeutet die Möglichkeit der Nachbildung, des Genusses und des Zwanges hinsichtlich der Auffassung des Zusammenhangs keineswegs soviel wie „Allgemeingültigkeit" im Sinne objektiver Erkenntnis. Damit bestreiten wir natürlich die (empirisch-psychologische) Richtigkeit des von Dilthey herausgehobenen Tatbestandes des künstlerisch und geschichtlich Wesenhaften oder Typischen und seiner Kriterien keineswegs. (Auch die „Allgemeingültigkeit" und Notwendigkeit der *Daseinserkenntnis* ist nicht mit derjenigen objektiver Erkenntnis zu vergleichen. Aber auch die Diltheyschen Kriterien treffen hier nicht mehr zu. An ihre Stelle tritt, wie wir sahen, die ganz andersartige Verbindlichkeit und Gültigkeit phänomenologischer Erkenntnis, gründend in der phänomenologischen *Methode*.)

Was nun die *spätere* Epoche Diltheys betrifft, so spitzt sich hier das Problem der Allgemeingültigkeit der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis, wie bereits erwähnt, zu zu der Frage nach der *Erweiterung, Erläuterung und Festigung des subjektiven Geistes* (des Erlebens und Verstehens) *durch den objektiven Geist* (durch die geschichtlichen Leistungen und Gestaltungen des menschheitlichen Verstehens). Das haben schon Spranger (in der Festschrift für Volkelt, 1918), Stein (a. a. O.), König (a. a. O.) erkannt und eingehend miteinander diskutiert[4], jedoch ohne daß eine Übereinstimmung hinsichtlich der Interpretation der Meinung Diltheys über dieses zentrale Problem erreicht worden wäre. Aber schon die verschiedenen Gesichtspunkte, von denen aus die einzelnen Forscher hier an das Problem Diltheys herangehen – der transzendental-philosophische Gesichtspunkt (Spranger), der wissenschaftstheoretische (Stein[5]), der spekulativ-philosophische (König)[6] – zeigen, wie überaus reichhaltig und fruchtbar an Problemen das Lebenswerk Diltheys ist, und welche Fülle von Anreizen es für die weitere Forschung im Allgemeinen und für das Verständnis der psychologischen Erkenntnis im Speziellen enthält.

---

[4] Vgl. aber auch Georg Mischs instruktiven Vorbericht zum V. Band der Schriften Diltheys, sowie den Schlußteil seiner eingehenden, mühsamen Untersuchungen über „Lebensphilosophie und Phänomenologie, Philosoph. Anzeiger IV (1930), H. 3/4.

[5] Stein interpretiert Dilthey von dessen empirisch-wissenschaftlicher Intention aus, nämlich von der Auffassung des Erlebens und Verstehens als „Erkenntnisprinzipien empirischer Forschung".

[6] König hat seinen Vergleich der Kategorien des Verstehens bei Dilthey mit denjenigen der spekulativen Philosophie später, wie bereits erwähnt, widerrufen, bemerkend, daß Dilthey das Verstehen im Sinne eines zu-

4. Das Verstehen bei *Dilthey* und die Daseinserkenntnis. Historische und psychologische „Bildung".

Für uns steht nicht im Vordergrund die Ausarbeitung des Problems der „Verbindung des Individuums mit der Menschheit" auf dem Wege über den objektiven Geist und damit das Problem der Geschichte, der Kultur und der Sittlichkeit [1]; wir hatten jedoch zu zeigen, wo dieses Problem *entspringt* (vgl. den Abschnitt über das mitweltliche Nehmen-bei-etwas). Im Vordergrund steht für uns die Tatsache, daß Dilthey mit seinem Verstehen einen Weg gebahnt hat, um, mit Misch (V, CI. Hervorhebung von mir) zu reden, *„die anschauliche Zusammengehörigkeit der Züge einer Gestalt als wesenhaft mögliche Besonderung aus dem Grunde der Lebendigkeit hervorgehen zu sehen und innerhalb dieser das typische Wesen aufbauender Anschauung des Ganzen Raum für die Analyse" zu schaffen.* Hier fühlen wir uns Dilthey aufs nächste verwandt [2], obwohl wir nicht von dem *geschichtlich* Wesentlichen und der *geschichtlichen* Lebendigkeit, diesen letztlich doch ungeklärten „Kategorien", ausgehen, sondern von dem in seiner ontologisch-phänomenologischen Struktur klar aufweisbaren, in *jedem* seiner „Momente" wesentlichen Menschsein als dem In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein, und obwohl wir „Wesen" nicht im Sinne des Typus, sondern in dem des phänomenologischen Wesens

---

nächst relativ isolierten erfahrenden Verhaltens nach und nach zur Basis und zum Element der Philosophie überhaupt zu erheben strebte und damit einen Begriff von „philosophischer Erfahrung" konzipierte, die mit dem Begriff Erfahrung „des üblichen Empirismus nur den Namen gemeinsam" habe (a. a. O. 91).

[1] Vgl. I, 100 „Die Verbindung des Individuums mit der Menschheit ist Realität. Ist doch eben dies das tiefste psychologische Problem, was Geschichte uns aufgibt, wie das Mittel des Fortschreitens in ihr in letzter Instanz die aufopfernde Hingebung des Individuums ist, an Personen die es liebt, an den Zweckzusammenhang eines Systems der Kultur, welchem sein innerer Beruf eingeordnet ist, an das Gesamtleben der Verbände, als deren Glied es sich fühlt, ja an eine ihm unbekannte Zukunft, der seine Arbeit dient: Sittlichkeit also".

[2] Wenn Misch (V, CII) im Anschluß an seine im Text erwähnte Bemerkung über das Verstehen bei Dilthey erwähnt, jene Analyse sei „von der Art, wie sie als ein Moment des historischen Sehens dargelegt wurde, die ‚auf die hohe See der Menschheit' treibt, weil sie der Lebendigkeit der bildenden Psyche ein Grund ist, der aus dem Gesamtmenschlichen gliedert und aufbaut", so zeigt sich auch hier wieder die Ungeklärtheit und Unklärbarkeit der letzten Grundlagen des Verstehens, also von Begriffen wie Menschheit, Psyche, Lebendigkeit usw. – Im übrigen muß immer im Auge behalten werden, daß Diltheys methodologische Intentionen, so nahe sie bisweilen der Phänomenologie Husserls kommen, doch erst durch diese eine befriedigende Klärung gefunden haben.

oder Eidos verstehen und Anschauung erweitern oder vertiefen in produktive Teilnahme am Spiel des Daseins mit sich selbst, in psychologische „Bildung". Anstatt „induktiv" vorzugehen und uns schrittweise der „enthusiastischen Vertiefung" zu nähern, die aus den Dilthey schen Prämissen niemals zu folgern ist, sondern ein völliges Novum darstellt, schlagen wir das umgekehrte Verfahren ein – das man aber keineswegs als deduktiv bezeichnen darf, da es keineswegs aus Begriffen „deduziert" – überzeugt, daß nur Liebe „die Empfindung des Ganzen" und damit „Raum für die Analyse", und nur Sorge die (diskursive) „Feststellung" des Einzelnen und die Analyse als solche zu geben vermag. Liebe zwar nicht als passion oder Begeisterung [3], sondern als ontologischer Grundzug des Menschseins. Dazu kommt, daß wir der Analyse nicht nur hinsichtlich des geschichtlichen Zusammenhangs des Menschen und der Menschheit, sondern auch hinsichtlich der Natur (der Lebens*funktion)* [4] die Bahn freilassen, die die Wissenschaft vor sich sehen muß, um sich auf ihre Weise in die „Unendlichkeiten der Erfahrung", in die „endlose Empirie" zu verbreiten. (Um an das Beispiel „Bleuler" anzuknüpfen: Erst wenn ich die Gestalt „Bleuler" in Liebe erkannt habe, kann ich die einzelnen Züge dieser Gestalt, wie auch die Gestalt selbst „gegenständlich" zerlegen, zerfasern und die einzelnen Fasern historisch oder naturwissenschaftlich herausheben, verfolgen und genetisch oder kausal zu *„erklären"* versuchen.)

Dazu kommt aber noch etwas anderes. So prägnant und vollständig die Formulierung von Misch auch ist, so erscheint in ihr, sowohl in Hinsicht auf Dilthey s eigene Lehre als erst recht auf die unsrige, doch dasjenige Moment zu wenig betont, das uns immer wieder unter dem Titel der *Produktivität* begegnet ist. Zwar spricht auch Misch von der das typische Wesen *aufbauenden* Anschauung, jedoch wird dieser Ausdruck, als zu „einseitig", der Sachlage beim Verstehen noch nicht gerecht. –

Auch den Begriff der Produktivität fanden wir schon in Kants Lehre von der produktiven Einbildungskraft (p. 613 [5]). Hier war er noch ganz einseitig subjektiv und vorwiegend deskriptiv-psycho-

---

[3] Von welcher Begeisterung Dilthey selbst mit Recht sagt, daß sie nur gesund sei, „wenn das Bewußtsein der Endlichkeit sie begleitet" (V, CXV). Liebe aber ist schon deswegen nicht Begeisterung, weil sie das Bewußtsein der Unendlichkeit „begleitet", zwar keineswegs das rauschhafte Bewußtsein der „schlechten" Unendlichkeit, sondern das besonnene der „guten" Unendlichkeit.

[4] Vgl. meinen Berliner Vortrag über Lebensfunktion und innere Lebensgeschichte (a. a. O.).

logisch gefaßt. Für diese Produktivität fanden wir schon hier die Bezeichnung *Geist;* aber erst in Hegels Begriff der Gestalt, im Sinne der „Ausgestaltung zur lebendigen geistigen Einheit" (p. 613) wurde „Geist" zum terminus für eine subjektiv-objektive Einheit [5]. Eine solche Einheit, zwar nicht im *hegel*isch-logischen, sondern im prinzipienwissenschaftlichen Sinn, bedeutete auch Hönigswald's Begriff der Produktion und der Gestalt als „produzierten Gegenstandes" (p. 614 ff.). Insofern die Gestalten hier durchaus eigentümliche Ganzheiten darstellen, nämlich solche, die die Disjunktion *Inhalt-Gegenstand* sprengen, wird auch hier die (subjektive) Einseitigkeit der aufbauenden Anschauung überwunden; sind doch Gestalten hier nicht nur als Gegenstände zugleich (erlebte) Inhalte, sondern auch als Inhalte, man denke an die Melodie, zugleich wirkliche Gegenstände. Als solche *fordern* die Gestalten die sie setzenden Akte.

In einem weit über das denkpsychologische Gebiet hinausgehenden Ausmaße fanden wir diese vom Gegenstand ausgehende produktive Forderung betont und ausgearbeitet von Goethe (vgl. pp. 619, 628 f.), gipfelnd in dem Satz, daß *jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, ein neues Organ in uns aufschließe.* Auch bei Goethe, ja bei ihm erst recht, finden wir die Konzeption der Einheit einer *doppelseitigen* Produktivität, und zwar im Sinne einer doppeltunendlichen. Erst hier stehen wir ganz auf dem Boden der psychologischen Erkenntnis. Während es sich aber bei Goethes „Anschauung" um ein *Sich-Würdigmachen* zur geistigen Teilnahme an den Produktionen einer immer schaffenden Natur, um eine, wenn auch doppelseitige Bildung, oder um ein *Gestimmt-* und *Hinaufgehobenwerden* durch das Ungeheure und Vollkommene in ihr handelt [6], kann es sich bei der Daseinserkenntnis nicht um eine

---

[5] Der Ausdruck *Geist* ist, ebenso wie der Ausdruck *Seele*, in anthropologischen Untersuchungen zu vermeiden, nicht nur wegen seiner großen Bedeutungsvariabilität (vgl. zu deren Klärung Haering, Rede für den Geist. Stuttgart 1935), sondern schon deswegen, weil alle derartigen Substantiva, wie z. B. auch Sinnlichkeit, Vernunft, Trieb usw., leicht zu abstrakten „mythologischen" Begriffen werden, weswegen in anthropologischen Untersuchungen der das Sein viel adäquater ausdrückende „verbale" Ausdruck, das verbum im grammatikalischen Sinne, die Führung behalten muß. – Wo wir selbst solche Substantiva verwenden (wie Liebe, Bildung, Erkenntnis, Umgang, Kampf, Strafe usw.) handelt es sich, wie der Leser gesehen hat, nur um substantivische Abkürzungen für „verbale" Formen, nämlich Formen des Verbums Sein.

[6] Vgl. Goethes Bemerkungen anläßlich des Anschauens des Rheinfalls auf seiner Schweizer Reise im Jahre 1797 (Jub.ausg. 29, 123): „Das dauernde Ungeheure muß uns immer wachsend erscheinen, das Vollkommene muß uns erst stimmen und uns nach und nach zu sich hinaufheben. So erscheinen uns schöne Personen immer schöner, verständige verständiger."

Bildung im erkenntnis-pädagogischen Sinne oder um eine ästhetische Bestimmtheit handeln, sondern um eine „Bildung" im Sinne eines bestimmten Modus' des In-der-Welt-über-die-Welt-hinausseins, des Menschseins also. Infolgedessen kann auch, wenn wir von „dem Psychologen" sprechen, nicht das jene Bildung realisierende menschliche Individuum gemeint sein, sondern nur das Selbst der psychologischen Bildung überhaupt, also dasjenige Selbst, dem es um die Überwindung des Widerspruchs von Liebe und Sorge in der Einheit der Produktion und Schau der Gestalt geht. Infolgedessen kann „der Psychologe" auch kein Ausdruck für eine bestimmte Berufs- oder Begabungsklasse von Menschen sein. Da nun aber die Gestalten, welche die Daseinserkenntnis erkennen will, gerade wieder Gestalten des Daseins sind, handelt es sich auch bei der psychologischen Bildung um ein doppelt Unendliches, um das unendliche Doppelspiel des Daseins mit sich selbst, also keineswegs um ein bloßes Abbilden, eine bloße Schau, eine einseitige Intention oder einseitige Produktion, sondern um eine doppelseitige, Bilden und Gebilde gleicherweise umfassende Bildung.

Wir sehen also, daß das die Möglichkeit psychologischer Erkenntnis realisierende menschliche Individuum, der einzelne Psychologe, Psychiater, Psychotherapeuth, Erzieher usw., gerade nicht als dieser Einzelne Subjekt der psychologischen Erkenntnis ist, vielmehr muß Ich gerade mein endliches, (stand- und gesichtspunktliches) „liebes Ich" vollständig vergessen, um an dem unendlichen Spiel des Daseins mit sich selbst teilnehmen zu können. „Ich" bin hier also weder ein Individuum im Sinne eines „Kreuzungspunktes für Kultursysteme" oder „Organisationen" (D i l t h e y), noch im Sinne eines Schauplatzes sich bekämpfender Tendenzen oder Instanzen (F r e u d), noch ein Subjekt im Sinne eines empirischen oder transzendentalen „Bewußtseins", sondern ein im unendlichen Spiel des Daseins mit sich selbst „mit Leib und Seele" [7] aufgehendes Seinsglied [8]. Aus diesem Grunde sind auch alle Lehren, die in so etwas wie Einfühlung, Nacherleben und *hierauf* sich aufbauenden Verstehen die Grundlage und das Wesen psychologischer Erkennt-

---

[7] Dieser Ausdruck ist hier wie immer nicht sprichwörtlich, sondern wörtlich zu verstehen.

[8] Etwas Ähnliches hat vielleicht F r e u d vorgeschwebt, wenn er erklärte, daß der Analytiker sich dem Analysanden gegenüber „einzustellen" habe, wie der Receiver des Telephons zum Teller. Wenn F r e u d dem einzelnen Analytiker dann aber rät, „sein eigenes Unbewußtes" walten zu lassen, so ist hier das Umwillen der psychologischen Erkentnis natürlich schon in die Form einer bestimmten psychologischen Theorie gegossen (vgl. F r e u d, Ges. Schr. VI, 69).

nis erblicken, falsch; denn diese Einfühlung und dieses Verstehen sind keineswegs Seinsgrundlagen und Rechtsquellen psychologischer Erkenntnis, sondern lediglich spezielle Hilfsmittel, derer sie sich zu ihrer Ver-Anschaulichung zu bedienen vermag. Gerade der Umstand, daß Ich Mich – als diesen endlichen Menschen – in den Andern einfühlen soll, beweist allein schon, daß es sich hier nicht um Erkenntnis handeln kann. Auch Ich, als dieses endliche Individuum, bin mit all meiner Selbstbeobachtung und Selbsterfahrung doch wieder nur M a t e r i a l psychologischer Erkenntnis, „Vergleichsmaterial", aber nie und nimmer Subjekt psychologischer Erkenntnis überhaupt. Auch „reales" Subjekt psychologischer Erkenntnis, nämlich psychologische Erkenntnis realisierendes Subjekt, bin ich erst als Mitbildner oder Mitgestalter psychologischer Gestalten im Sinne der doppelt-unendlichen (liebend-sorgenden) psychologischen Bildung oder Gestaltung.

Die der psychologischen Erkenntnis zugrunde liegende doppelt-unendliche Produktivität bedarf nun aber gerade im Anschluß an die M i s c h sche Formel noch einer weiteren Vertiefung, und zwar hinsichtlich des Verhältnisses von Teil und Ganzem innerhalb dieser Produktivität. In der Formel von M i s c h finden wir das Teil-Ganzes-Verhältnis in folgendem Aufbau: „Teile" sind erstens die „anschaulich zusammengehörigen" *Züge* einer Gestalt als dem Ganzen, „Teile" sind aber auch die Gestalten selbst als „wesenhaft mögliche" Besonderungen aus dem Grunde der Lebendigkeit als dem Ganzen. Auch dieses Ganze kann dann wiederum Teil sein, zwar nicht mehr Teil eines Ganzen im Sinne eines noch tieferen „Grundes", wohl aber wieder des Ganzen der aus den Zügen der Gestalt und der Lebendigkeit das „typische Wesen" aufbauenden *Anschauung*. Was hier noch zu vertiefen ist, ist die Einsicht in die produktiv-auslösende Funktion der Teile (der Besonderungen) für das jeweilige Ganze, wie auch des jeweiligen Ganzen für seine Besonderungen. Besteht doch gerade in diesem Wechselverhältnis, wenn auch in noch vorwiegend einseitiger Weise, das Wesen des psychologischen Verstehens.

Auch wir können an den Bezeichnungen „Züge" und Gestalt festhalten, müssen dabei aber immer daran denken, daß die „Züge" schon Gestaltcharakter haben können und die Gestalt wiederum den Charakter eines Zuges einer höheren Gestalt haben kann. Hingegen haben wir die („historische") Bezeichnung „Lebendigkeit" für den „Grund" zu ersetzen durch die ontologisch-anthropologische des In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-seins, so-

wie den Ausdruck (historisch-)typisches Wesen durch den Ausdruck phänomenologisch-anthropologisches Wesen oder Eidos.

Schon die Analyse der Liebe hatte uns gezeigt, daß hier ebenso das Ganze, nämlich die im Über-die-Welt-hinaus-sein in liebender Einbildung imaginierte Dugestalt, an den Besonderungen oder Teilen (der Liebes- oder Du-Gestalten = Zügen Deiner Wesensgestalt), wie die Teile aus dem Ganzen („produktiv") *imaginiert* sind, sowie ferner, daß nicht nur Ich und Du als Besonderungen eines Ganzen (= Wir) *grenzenlos produktiv* sind, sondern auch das Ganze, Wir, als solches grenzenlos produktiv ist. Jede Besonderung „hat" sichselbst hier nur am Ganzen, wie auch das Ganze nur an sichselbst. Jedem „Akt" solch produktiven Imaginierens Meinerseits „antwortet" hier produktiv (schenkend) ein solcher Akt Deinerseits und umgekehrt. Hierin erblicken wir ja die Wahrheit der Liebe, ihr Wesen, nämlich die Selbstmehrung des Eros. Ich und Du erwiesen sich uns als die wesenhaft möglichen Besonderungen („Einsamkeiten") *aus* dem Grunde jener Wirheit, dem Menschsein als Heimat und Ewigkeit. Psychologisch erkannt, so sahen wir, ist „etwas" (z. B. der Entwicklungsgedanke bei B l e u l e r) wenn es als Zug (Besonderung einer Gestalt) und als Gestalt (Besonderung jenes Grundes) erkannt ist; das impliziert jedoch, daß auch das Selbst der psychologischen Bildung „sich" als Zug und Gestalt des Daseins „weiß". Wer sich so weiß, bin also nicht Ich als empirisch-psychologisches Subjekt, ist also auch nicht das „blutleere" Subjekt der reinen Apperzeption K a n t s oder des „Bewußtseins überhaupt", als der Gegenpol der „Natur", es ist auch nicht das transzendentale Ego der reinen phänomenologischen Ideation, als der Gegenpol der reinen Wesensschau, sondern es ist das Ich von Gnaden Deiner, das Ich der liebenden imaginatio, in welchem Ich aber auch das Ich-selbst des Umgangs oder Verkehrs und das Selbst der existenziellen Tendenz – im doppelten Sinne des Wortes – „aufgehoben" sind. Von Selbstigung können wir angesichts dieser hochkomplexen Ichheit deswegen nicht mehr sprechen, weil dieser Ausdruck für die Selbstigung im rein existenziellen Sinne geprägt worden ist. Der Wer der psychologischen Bildung aber ist nicht das Selbst im existenziellen Sinne, sondern das Selbst im Sinne der Versöhnung von *Gnade* (Be-Gabung, Gunst, Geschenk), *Entschlossenheit* und *Welterfahrung* ineins. Der Ausdruck für *dieses* „Selbst" ist das „Selbst" der „psychologischen Bildung". Seine vollkommenste Form ist das psychologische *Genie*, das Selbst im Sinne des psychologischen *Genius*. Dieses (psychologisch-)geniale Selbst ist nicht nur im existenziellen Sinne entschlossen und im dis-

kursiven Sinne erfahren, sondern „vor" aller Entschlossenheit und Erfahrung im „erotischen" Sinne *begnadet*. Nicht nur selbstigt es *sich* in Treue, Mühe und Arbeit, vielmehr ist es schon Ich-selbst von Gnaden Deiner. –

Innerhalb der Wesensanschauung überhaupt [9] unterscheidet sich nun die psychologische von den Goethe schen und Diltheyschen Spezialformen dadurch, erstens, daß sie von deren höchstmöglicher *Realisierung*, der *liebenden Wesenseinbildung*, von Dir und Mir, *ausgeht*, daß sie also in der doppelt-unendlichen *Produktion*, dem Eros heautón auxōn, von Anfang an ihr Wesen (d. h. ihr Sein und ihren Sinn) sieht, zweitens dadurch, daß sie den Gegenstand ihrer Erkenntnis nicht im anschaulichen Urphänomen und dessen Gestaltwandel und nicht in der historischen Lebendigkeit, deren Typen und Abwandlungen sieht, sondern im Menschsein, dessen Struktur und dessen wesenhaften Gestalten, drittens, daß ihre „Methode" nicht in der „Naturbetrachtung" und nicht im historischen Sinnverstehen gründet, sondern in der Überwindung des Widerspruchs von diskursiver Erfahrung und liebender imaginatio in psychologischer „Bildung". – Auf die Abgrenzung der liebenden Imagination als solcher von der rein phänomenologischen Ideation kamen wir weiter oben (p. 648) zu sprechen.

In der psychologischen Bildung *steht* also nicht einem grenzenlosen, objektiven Ganzen, „als dessen Ausdruck uns die Besonderung unmittelbar entgegenkommt", ein grenzenloses, subjektives Ganzes, „das sich als produktive Darstellung seiner selbst zum Ausdruck bringt" (Josef König, a. a. O. 99 f.) *gegenüber*, vielmehr ist hier das grenzenlose objektive Ganze seinerseits Subjekt, das grenzenlose subjektive Ganze seinerseits Objekt. Das Objekt schlechthin ist, wie „das Unglück der Liebe", so auch das Unglück der psychologischen Erkenntnis. Dasjenige, dem philosophische Besonnenheit oder Weisheit als Frucht langer Lebenserfahrung sich asymptotisch zu nähern vermag (Dilthey), das Zusammenfallen von Verstehen und Erleben nämlich, *wird* der Liebe als Gnade oder Geschenk, präziser, darin besteht die Begnadetheit der Liebe, die rein überschwingende Transzendenz. Infolgedessen ist Liebe an und für sich noch nicht Erkenntnis, sondern imaginatio oder relevatio, Realitätsoffenbarung schlechthin, und bedarf es der „Mitwirkung" der Sorge, um zur Erkenntnis zu gelangen. Das ist bei der Schilderung der Stufen der psychologischen Erkenntnis

[9] Josef König spricht (a. a. O.) statt von imaginierender Wesensanschauung von „spekulativer Intuition", welchen Ausdruck wir aber aus naheliegenden Gründen vermeiden.

(vgl. 591 ff.) näher ausgeführt worden. Die Liebe ist demnach nur Prinzip der „Gegenstände" des psychologischen Erkennens, insofern nämlich, als das triumphierende Feststehen im Sein als *Ganzem* Bedingung der Schau von Gestalten ist, die insofern nur „Teile" des Ganzen sein können. Das Sein, von dem hier die Rede ist, ist also nicht mein oder dein Sein, sondern dasjenige Sein, als dessen Besonderungen Ich und Du sind. Dieses Sein „verbindet" demnach also keineswegs Dich und Mich, sondern es ist „in" Mir und „in" Dir, präziser ausgedrückt, es ist in der Form des (Ich-)*Bin* und des (Du-)*Bist* als Seinsglieder des (Wir-)Sind. Eine solche Besonderung des Seins in lebendige Seinsglieder heißen wir eben Liebe, im Gegensatz zur diskursiven Erkenntnis, die nur „Teilung", Besonderung des Seins in Subjekt und Objekt, in Denken und Gedachtes ist. Dort räumen sich einander ein und schenken sich einander Ich-selbst und Du-selbst, welche Selbständigkeit („Einsamkeit") von Gnaden der liebenden imaginatio ist, hier *stehen sich gegenüber* Ich-selbst und die („abstrakte") Idee selbst, welche Selbständigkeit ein „Produkt" der Vernunft ist. Wie sehr beide „Selbständigkeiten" aber ohne scharfe Grenze ineinander aufgehen können, zeigen alle diejenigen Beispiele, wo die Idee, also ein „Gedachtes", also etwas, das an und für sich „nicht geliebt werden kann", nicht als Gegenstand oder Prinzip der Erkenntnis gedacht, sondern als Geliebte oder Geliebter imaginiert wird. Ein besonders prägnantes Beispiel dieser Art fanden wir bereits bei Kierkegaard[10]:

„So bin ich nun einmal gebaut; im ersten Schauer der Ahnung hat meine Seele sofort alle Konsequenzen durchlaufen, deren wirkliches Eintreten oft lange Zeit in Anspruch nimmt. Die Konzentration der Ahnung vergißt man nie. So muß indessen, meine ich, ein Beobachter gebaut sein; ist er aber so gebaut, so wird er auch viel zu leiden bekommen. Der erste Moment muß ihn so völlig überwältigen, daß er die Besinnung verlieren möchte; indem er aber erbleichend dahinsinkt, nimmt er die Idee in sich auf, und nun tritt er in den Rapport zur Wirklichkeit worin ihm aus dieser die Idee entgegentritt. Steht ein Mensch nicht in diesem weiblichen Verhältnis zur Idee, so taugt er nicht zum Beobachter; denn wer nicht das Totale entdeckt, entdeckt eigentlich nichts."

Während wir den hier geschilderten Erlebnis*tatbestand* hinsichtlich des Forschers also durchaus anerkennen und insbesondere dem Schlußsatz begreiflicherweise voll zustimmen, halten wir uns doch von der hier zutage tretenden „romantischen" Erotisierung der

[10] Ges.Werke (Diederich) III, 134 f., s. oben p. 605. Vgl. aber auch die Beispiele Goethes und Rousseaus (ebd.).

Idee und Gnoseologisierung Deiner fern. Die tiefe Wahrheit, die in diesen Sätzen trotzdem ausgesprochen ist, führten *wir* zurück auf das *Durchhalten* des *dualen Modus'* auch noch in der Vernunfterkenntnis (p. 604). Hiezu sei noch folgendes bemerkt: Ich muß *Dir begegnet* sein, um von wahrer Begegnung, von Sein als *Wir-Sein* überhaupt zu *„wissen"*. War die Begegnung wirklich *wahr*, mit andern Worten *war* sie „in Wirklichkeit", so geht dieses Wissen nie mehr verloren, *bin Ich* „in Ewigkeit" Glied liebender Seinswirheit, nämlich, wie wir gerade zuletzt so deutlich gesehen haben, schöpferisch-produktiv (erlebend-verstehend), wie schöpferisch-rezeptiv (verstehend-erlebend), männlich und weiblich zugleich. Echte Wirheit ist immer männlich-weiblich in dem doppelten Sinne, daß sie selbst es ist und daß jedes ihrer Glieder es ist. (Das Verhältnis der Geschlechter ist, wie schon früher erwähnt, nur das „natürlichste" und „sinnfälligste" Faktum dieses anthropologischen Wesenstatbestandes.) Bin Ich aber „in Ewigkeit" Glied liebender Wirheit, ein für alle Mal eingeführt in das Sein als Ich-Duhaftigkeit, so wird mir auch alles *Seiende* Du, in welcher empirisch erfahrbaren Du-Gestalt auch immer. Und wie die Begegnung einmal wirkliches Faktum gewesen sein muß, *wirkliche Du*-Erfahrung, was ja immer auch heißt Erfahrung der Duhaftigkeit überhaupt, so muß auch alles Geliebte wirklich sein. (Zu dem Worte Meister Eckharts [vgl. p. 411] „wo ist der Mensch so wahrhaft als in dem, was er liebt?", können wir daher das Wort hinzufügen: und was ist für den Menschen so *wirklich*, als das, was er liebt?) Der liebend-entdeckende Rapport zur „totalen" *Wirklichkeit* (zu *allem* Wirklichen) ist das Primäre oder Fundierende, die Idee das Sekundäre oder Fundierte. Nicht die Idee „schwängert" oder „beschläft" Mich, sondern „die Wirklichkeit", in der *Ich* nur als Teilglied *bin*. Die Idee ist bereits die Frucht dieser Schwängerung, ihre Aus-Geburt. Und nur sofern die Idee aus der „Wirklichkeit", aus dem Sein, stammt, vermag ich auch wieder zu ihr ins rechte Verhältnis zu kommen; andernfalls ist sie Schwärmerei, Ideologie oder („neurotische") Phantasie.

Nach all dem muß klar sein: Was psychologische Erkenntnis einerseits an Allgemeingültigkeit im Sinne objektiver Erkenntnis verliert, und was sie anderseits über die Willkür bloßer subjektiver Doxa oder „Meinung" erhebt, ist *ihre* Wahrheit, also nicht Wahrheit im Sinne des ästhetischen Genusses (vgl. oben p. 673), nicht im Sinne der ethischen Pflicht und nicht im Sinne rein gegenständlich-diskursiver Erkenntnis, sondern im Sinne der „grenzenlosen" doppelt-unendlichen „Produktivität": *„doppelt-unendliche Produktivität"*,

„Versöhnung von Liebe und Sorge" und *„psychologische Bildung"* sind ein und dasselbe: Spiel des Daseins mit sich selbst in seiner äußersten, nämlich totalen oder „genialen", Möglichkeit. Die Formel Diltheys: „Leben erfaßt hier Leben" bezeichnet nur die *eine* Richtung dieses „Spiels"; sie muß ergänzt werden durch die Formel: Leben strahlt hier zurück auf Leben oder: Leben prägt sich in (das es „erfassende") Leben ein. Nur wo diese *doppelt*-unendliche Produktivität ist, ist Versöhnung von Liebe und Sorge, ist psychologische Bildung. Diese Versöhnung und Bildung ist nicht, wie die Existenz; Selbst-bemächtigung des Grundes des Daseins als meinen, ist nicht „einseitige" existenzielle Tendenz, sondern doppelseitiges „Sich-in-die-Hände-spielen" von sich bildendem Dasein und Daseinsgebilde, von Lebensverstehen und Gestaltwandel des Lebens. Jene „Versöhnung" ist nicht eine existenzielle Angelegenheit, vielmehr ist sie „angelegt" im Menschsein als In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein. Wer dieses In und Über nicht sieht im menschlichen Leben selbst, als „reine Form" dieses Lebens, wird sich weder mit „dem Leben" noch mit sichselbst „versöhnen", wird „sichselbst" nicht im Sinne psychologischer Bildung „bilden". Wenn wir diese Versöhnung und Bildung in ihrer Totalität auch als Genialität bezeichnen, so deswegen, weil Genialität die vollkommenste doppelseitige Produktivität von Leben und Leben, von Bilden und Gebilde bedeutet. Trotzdem muß nicht jeder „psychologisch Gebildete" ein Genie sein, es genügt, wenn er die einzige Bedingung erfüllt, die, nach einem tiefen Wort Péguy's, das Genie zu „ersetzen" vermag, nämlich „d'avoir vécu soi-même une vie, ou de l'avoir vu soi-même vivre de très près en sympathie, en amour" (De Jean Coste [nrf], 41). Denn vivre une vie, im Gegensatz zum bloßen vivre, ist schon Spiel des Daseins mit sich selbst, doppelseitige Produktivität, Versöhnung von Liebe und Sorge, psychologische Bildung. Und erst recht gilt dies vom „Gesehen-haben" des Lebens eines Lebens aus nächster Nähe in Sympathie und Liebe, in unserer Sprache also von der im Miteinandersein von Mir und Dir gründenden psychologischen Bildung.

5. Diltheys Verstehen und die Modi des Menschseins.

Blicken wir von hier aus noch einmal zurück auf das Verstehen bei Dilthey, so sehen wir leicht, daß es anthropologisch etwas ganz Verschiedenes bedeutet, je nachdem, ob es im Sinne des du-

alen, des pluralen oder singularen Modus des Menschseins gemeint ist oder, viertens im Sinne der Kritik der historischen Vernunft.

Das Verstehen und der duale Modus.

Dilthey sieht das Spiel des Daseins zwar „mit den Augen der Liebe", in „enthusiastischer Vertiefung" in dasselbe und „selbstloser Hingabe" an dasselbe; er sieht aber nicht „die Augen der Liebe" *in* dem Spiel des Daseins mit sich selbst. Freud hinwiederum will dieses Spiel gesehen haben „mit den Augen der Wahrheit"; er hat aber nicht „die Augen der Wahrheit" *in* diesem Spiel gesehen [1]. Beide waren große *Erforscher* jenes Spiels; den Sinn ihres eigenen Forschens auch *in* dem Erforschten zu entdecken, haben sie aber nicht vermocht; sie haben sich mit ihrem Forschen nicht *in* das Spiel des Daseins mit sich selbst gestellt. So bleibt in den Lehren Beider ein unbewältigter Rest, wenn auch bei Freud ungleich größer und verhängnisvoller als bei Dilthey. Zwar hat Dilthey einem Goethe oder Lessing, einem Hölderlin oder Novalis und vielen Andern ins Auge zu sehen, zu „begegnen", ihre „Gestalt aufzubauen" und zu „analysieren" verstanden wie Wenige vor und nach ihm, aber das Wesen Du- überhaupt hat sich ihm nicht eröffnet. Das rührt daher, daß er die Bedingung der Möglichkeit *seiner* Liebe nicht im Spiel des Daseins entdeckt, sich nicht mit *ganzer* Liebe ins Spiel des Daseins gestellt hat. Daher seine Resignation hinsichtlich der Möglichkeit der Entdeckung des Totalen und seine Beschränkung auf das Erfassen und Schildern von („typischen") Gestalten und deren Gestaltwandel, worauf dann immerhin der ganze *Abglanz* seiner Liebe fiel. Das „absolute Perfekt" der Liebe, das alles immer schon verstanden *hat,* suchen wir bei ihm vergebens. Wenn Verstehen wirklich nur *„Verstehen von Zusammenhang"* sein soll (vgl. p. 653), dann kann es sich nicht um das Verstehen im Sinne des dualen Modus', des liebenden Miteinanderseins handeln; denn dieses Verstehen sieht „hinter" die Zusammenhänge, sieht das Totale, das aller Differenzierung und allem Zusammenhang von Differentem und Differenzen vorausgeht, wie wir es ja auch in unsern *gnoseologischen* Betrachtungen gezeigt haben.

Nun soll das Verstehen nach Dilthey, *zweitens,* aber auch

[1] Vgl. meinen Vortrag: Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie. (Erweiterter) Festvortrag, gehalten z. Feier des 80. Geburtstages von Sigmund Freud im Akadem. Verein f. medizin. Psychologie in Wien am 7. Mai 1936. Nederlandsch Tijdschrift voor Psychologie, Jg. IV, Nr. 5/6.

bedeuten, *„jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen"*. Das ist ein ganz anderes Verstehen als das Verstehen von Zusammenhängen. Dem Verstehen der Liebe kommt dasselbe aber insofern näher, als „nur derjenige *sich* auslebt", der *„sich* dahingibt". Jedoch bist Der, dem Ich Mich hier hingebe, nicht Du, sondern „der objektive Geist", sind es „die großen objektiven Gewalten, welche die Geschichte erzeugt hat" (vgl. oben p. 664). „Größer" aber als *diese* „Hingabe" ist die „Hingabe" an *Dich,* da hier und *nur* hier sowohl das Ganze als die Teile „grenzenlos" produktiv sind. Nur Liebe weiß von dieser Grenzenlosigkeit, ja *ist* diese Grenzenlosigkeit (der Produktivität), nur sie vermag, wie dem „Erlebnis" ihrer selbst, so auch „jedem Erlebnis", im vollsten Sinne des Wortes, „seinen Gehalt abzugewinnen"; denn *jeder* solcher Gehalt ist „grenzenlos", unausschöpfbar wie das Meer; er vermag daher nur „ausgeschöpft" zu werden in der grenzenlosen, unerschöpflichen, ewig neuen „Hingabe" der Liebe. Das „Verstehen" der Liebe öffnet nicht „an jedem Punkt eine Welt", öffnet auch nicht Welt überhaupt, wie das Verstehen im Sinne des „verstehenden Weltentwurfs", sondern es „öffnet" Welt für den Durchblick auf *Dich,* für *Begegnung mit Dir.*

Drittens, so sahen wir, bedeutet Verstehen bei Dilthey aber auch so viel, wie *Beseelung eines Äußeren durch ein Inneres* und *Sichtbarwerden eines Inneren durch ein Äußeres.* Auch hier vermag Dilthey nicht bis zum dualen Modus des Menschseins durchzudringen, in dem, ebenso wie die Trennung von Erleben und Verstehen, auch die Trennung von Äußerem und Innerem dahinfällt; denn hier gilt in vollstem Sinne das Wort:

„Nichts ist drinnen, nichts ist draußen;
Denn was innen, das ist außen" [2].

Auch hierin berühren sich Goethes „Naturbetrachtung" und die Liebe.

Hier rächt es sich wieder, daß Dilthey von der wissenschaftlichen und vorwissenschaftlichen Trennung von „äußerer Sinnenerscheinung" und „dem, was sie hervorbrachte" ausgeht, statt vom Sein des dualen oder auch pluralen anthropologischen Modus'. Man denke nur etwa an das Verstehen der „Lebensausdrücke" der Mutter von Seiten des Säuglings oder etwa an das mit*weltliche* Verstehen der Kämpfenden. Sowohl Scheler als insbesondere Hä-

[2] Vgl. Goethe, Epirrhema.

berlin (in seiner Lehre vom wahrnehmenden Verstehen [3]) haben längst gezeigt, daß es sich hier um einen *ursprünglichen*, nicht weiter zerlegbaren Modus des Menschseins handelt. (Wo der plurale Modus, der mitweltliche Umgang oder Verkehr zwischen äußerer Sinneserscheinung und dem, was sie hervorbrachte, unterscheidet, geschieht es nicht „a priori", d. h. auf Grund seines Seins, sondern „a posteriori", nämlich auf Grund bestimmter *Erfahrungen* von Möglichkeiten der „Nichtübereinstimmung" von Innerem und Äußerem, also von der Erfahrung der absichtlichen Täuschung, Ausrede, Verstellung, Lüge usw.).

Hiemit sind wir bereits in das Gebiet des mit*weltlichen* Nehmens-bei-etwas, also des pluralen Modus', angelangt.

Das Verstehen und der plurale Modus.

Das Verstehen im Sinne des pluralen Modus' oder des mitweltlichen Nehmens-bei-etwas hat die Psychologen am meisten interessiert und beschäftigt, und sie haben darin den Sinn des Dilthey-schen Verstehens überhaupt erblickt [4]. Hier handelt es sich zunächst um das *Ausdrucksverstehen* im Sinne der Beseelung des „fremden" Äußeren durch das Innere und der Darstellung des Inneren durch das Äußere, zugleich aber auch um das Problem des objektiven Geistes, seiner historischen Wesenstypen und ihres Wandels und seiner Rückwirkung auf den subjektiven Geist. Der singulare Modus des Menschseins ist hier monadisch verabsolutiert, das mitweltliche Nehmen wird zu einem Band oder einer Brücke *zwischen* Monaden, das der Theorie zuliebe konstruierte Artefakt der Analogieschlußtheorie erscheint wieder auf der Bildfläche.

Auch wir haben gezeigt, daß der „objektive Geist" schon in jedem Modus des mitweltlichen (wie natürlich auch des eigenweltlichen) Nehmens-bei nachzuweisen ist. Wenn Dilthey hier mehr das *ver-nehmende* Verstehen, *wir-selbst* mehr das *nehmende* Verstehen, genauer, das Verstehen im Nehmen (-bei-etwas) ins Auge gefaßt haben, so darf man doch nicht glauben, daß es sich hier um zwei verschiedene anthropologische Seinsweisen handle:

---

[3] Vgl. seinen Gegenstand der Psychologie und neuerdings (1939) seine Naturphilosophischen Betrachtungen I, wo das Verstehen von „Lebensausdrücken" oder „Lebensäußerungen" aus dem Tierreich heraus verstanden und zwar *ontologisch* verstanden wird.

[4] Daß Dilthey das logische Verstehen nicht vom psychologischen Verstehen gesondert hat, wie Simmel und besonders Husserl es gelehrt haben, wollen wir ihm nicht mehr verübeln, war diese Trennung für *seine* Absichten doch nicht von Wichtigkeit. Vgl. meine Einführung in die Probleme der Allgemeinen Psychologie, 247–257.

Jedes ver-nehmende oder wahr-nehmende Verstehen ist zugleich auch ein Nehmen-bei-etwas, jedes Nehmen-bei-etwas zugleich auch ein Ver-nehmen oder Wahr-nehmen. Die Einsicht von der *Einheit* dieses Seins hat sich heute ja soweit gefestigt, daß v. Weizsäcker auch in *biologischer* Beschränkung von *einem,* von *dem* biologischen *Akt* spricht als dem „Gestaltkreis" von *Wahrnehmung und Bewegung*[5]. Immerhin kommt bei Dilthey die „aktive" Seite des Verstehens letztlich doch zu kurz, während *wir* uns bemüht haben, in dieser „Aktivität" (dem Nehmen) die „Passivität", das Ver-nehmen, stets mitzusehen. Das geschah in der Herausarbeitung der führenden Rolle der die einzelnen Formen des Nehmens-bei ermöglichenden *Zugänglichkeitsweisen* (Sittlichkeit, Recht, Sprache, Umgangsformen, „Natürlichkeit", Impressionabilität, Suggestibilität, Historizität usw.). Die Ausdrücke Aktivität und Passivität sind aber infolge des, nirgends einen festen Halt für ihre Trennung ermöglichenden, Gestalt*kreises* besser ganz zu vermeiden. Wahrnehmung und Bewegung im biologischen Sinne erweisen sich im übrigen auf Grund unserer Lehre als Abblendungen des mit- und umweltlichen In-der-Welt-seins auf das In-der-Welt-sein als „Organismus und Umwelt". Die „Kohärenz" dieser Beziehung ist von v. Weizsäcker sehr gut herausgehoben und ausgezeichnet dokumentiert worden.

Das Verstehen im Sinne des pluralen Modus' oder des mitweltlichen Nehmens-bei-etwas geht nun aber keineswegs auf im Ausdrucksverstehen, vielmehr geht es ohne Grenze über in dasjenige Verstehen von Zusammenhang[6], das wir in der Psychologie als Verstehen des Motivationszusammenhangs oder kurz der Motivation bezeichnen[7]. Das letztere geht seinerseits wieder ohne Grenze in das historische Verstehen über, sowohl insofern es in dasselbe eingebettet ist, als insofern es sich in demselben erweitert, läutert und festigt. Das gilt aber auch schon für das Ausdrucksver-

---

[5] Vgl. sein auch für den Psychologen sehr instruktives neues Buch: Der Gestaltkreis. 1940.

[6] Es scheint mir *nicht* richtig, auch das Ausdrucksverstehen als „Verstehen von Zusammenhang" aufzufassen, so sehr auch Ausdruck und ihn „hervorbringendes" Erlebnis „zusammenhängen". Aber dieser Zusammenhang besteht doch nicht für das Verstehen als solches, sondern nur für die vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Reflexion, während für das Motivationsverstehen und das historische Verstehen der Zusammenhang nicht erst von der Reflexion hergestellt wird, sondern zum phänomenologischen Gehalt des Verstehens selbst gehört.

[7] Das Beste, was über Motivation geschrieben worden, ist auch heute noch Pfänders phänomenologische Studie „Motive und Motivation". Münchner Philos. Abhdgn. 1911.

stehen selber. Kein „Ausdruck", der nicht historisch, d. h. je nach der geschichtlichen Epoche, nach Volk und Stamm, Beruf und Gesellschaftsklasse „variabel" wäre, nämlich „etwas Verschiedenes bedeutete" oder zum mindesten eine verschiedene Bedeutungsnuance hätte. Aus all diesen Gründen bedeutet auch das Verstehen im Sinne des mitweltlichen Nehmens-bei ein "Abgewinnen" des Erlebnis*gehaltes,* ein Eindringen in denselben auf Grund historischen Verstehens, des Verstehens historischer „Mächte", der Sittlichkeit, des Rechts, der Umgangsformen und der Sprache. Nur auf Grund solcher historischer Washeiten und ihrer historischen Abwandlungen nimmt Einer jeweils einen Andern *bei etwas,* wie wir ausführlich dargelegt haben (vgl. das zweite Kapitel des ersten Teils). Insofern ist es ganz richtig, „den Menschen" als „geschichtliches Wesen" zu bezeichnen. Dieser „Mensch" ist dann aber doch nur ein anderer Ausdruck, eine Abbreviation, für „die Menschheit" oder, besser, für das Menschsein. Daß der duale Modus desselben hier nicht „zu seinem Recht kommt", haben wir zur Genüge gezeigt. Sehen wir aber nochmals zu, wie hier der singulare Modus verstanden wird.

Das Verstehen und der singulare Modus.

Von den drei erwähnten D i l t h e y schen Definitionen des Verstehens scheidet hier von vornherein diejenige aus, die das Verstehen als Beseelung eines Äußeren durch ein Inneres und Sichtbarwerden eines Inneren in einem Äußeren bestimmt; denn bei dieser Definition kann es sich nur um das Fremdverstehen, und zwar um eine theoretische Konstruktion desselben handeln. Daß diese Konstruktion sich aber nicht auf den phänomenalen Befund des „Fremdverstehens" stützt, ist längst erwiesen [8]. Sie hat aber auch eine sehr verhängnisvolle Konsequenz im Hinblick auf das eigenweltliche Verstehen und die Selbstwahrnehmung; denn die künstliche Trennung von

---

[8] Ich verweise vor allem auf S c h e l e r s Arbeiten, insbesondere auf „Wesen und Formen der Sympathie" und „Die Idole der Selbsterkenntnis" in Abhdlgn. u. Aufs. II. Man muß sich den Kampf S c h e l e r s und der *Phänomenologie* überhaupt gegen D e s c a r t e s' Lehre von dem *„Evidenzvorrang der inneren Wahrnehmung vor der äußeren"* und die aus dieser „falschen Art der Selbstgewißheit" erwachsenen philosophischen und psychologischen Konsequenzen vor Augen halten, um nicht nur die folgenden Ausführungen, sondern den in dieser Schrift eingenommenen Standpunkt überhaupt zu verstehen. – Ich verweise aber auch auf H ä b e r l i n s bündige Kritik der „isolierenden Auffassung der Individualität" und ihres Ursprungs „aus einer nicht überwundenen Subjektivität der Individual-Erfahrung" (Naturphilos. Betrachtungen I, 94 ff.).

Sinneserscheinung und dem, was sie „hervorbrachte" [9], von Außen und Innen also auf dem Gebiete der Fremdwahrnehmung, hat zur notwendigen Folge, daß die Selbstwahrnehmung als unmittelbares Erfassen, als unmittelbares „Innewerden" oder *Erleben* aufgefaßt werden muß. Damit steht der weitere Irrtum in Zusammenhang, daß Ich das Seelenleben der Anderen nur durch *Einfühlung meines* seelischen Erlebens in sie, durch „Nacherleben" oder *Mich*-hineinversetzen „in sie" „erfahren" könne. Einfühlung, Nacherleben, Hineinversetzen sind jedoch, wie bereits (p. 679) erwähnt, bloße empirische Hilfsmittel zur Präzisierung und Verifizierung des mitweltlichen Verstehens, aber keineswegs ursprüngliche Formen des Mitseins. Was aber das eigenweltliche Nehmen-bei-etwas, die Eigen-*erfahrung* betrifft, so kann es sich auch hier nicht um eine unmittelbare Erfassung von Seelischem (= Innerem) handeln. Nur wenn man die Fremdwahrnehmung in der Weise D i l t h e y s und der üblichen Psychologie *konstruiert,* muß man zu der Folgerung gelangen, daß es ein *unmittelbares* Erleben seiner selbst, eine *unmittelbare* „innere Wahrnehmung" gibt. In Wirklichkeit verhält es sich aber nicht so, daß Einer sich selbst erlebt (und sekundär auch versteht) und etwas an oder in den Andern *nur* versteht (im Sinne der hier zur Diskussion stehenden Definition); vielmehr ist es das theoretische Vorurteil, das von vornherein den singularen Modus des Menschseins als Erleben (und *sekundär* auch als Verstehen), den pluralen *nur* als Verstehen *definiert.* Eine phänomenologische Analyse würde zeigen, daß Einer auch etwas an den Andern „unmittelbar erleben" könnte, falls man überhaupt ein solches unmittelbares Erleben-von-etwas gelten ließe, würde aber in der Tat zeigen, daß Einer nicht einmal etwas an oder in sichselbst unmittelbar erlebt. Der Unterschied zwischen Fremd- und Selbstwahrnehmung ist nicht ein solcher von Erleben und Verstehen schlechthin, sondern von erlebendem Verstehen, das, um mit D i l t h e y zu reden, auf mich selbst „bezogen", und erlebendem Verstehen, das auf den Andern „bezogen" ist. Die Art dieser „Beziehung" ist aber weder die der bloßen „Begleitung", noch die der „Fundierung", vielmehr handelt es sich hier um verschiedene anthropologische Modi, aus denen unmittelbares Erleben und Ausdrucksverstehen nur theoretische Ausschnitte bedeuten. Durch die (metaphysische, religiöse, empirisch-wissenschaftliche) Trennung des Menschseins in Seele und

---

[9] Es ist sehr wichtig, sich dieses *Imperfekt* stets vor Augen zu halten, um D i l t h e y s weltlich-geschichtliche und „induktive" Denkweise der phänomenologischen gegenüberstellen zu können, der er sich in andern Ausdrucksweisen dann aber auch wieder sehr zu nähern vermag.

Leib, die jenen Unterscheidungen zugrunde liegt, ist jede anthropologische Untersuchung von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Es ist leicht einzusehen, daß Dilthey's „Erleben" oder „Innewerden" zwei ganz verschiedene anthropologische Seinsweisen in sich begreift, nämlich sowohl das Sein zum Grunde als meinem, als das eigenweltliche Nehmen-bei-etwas. (Diese Unterscheidung liegt ja schon der Augustin ischen Scheidung von intuitiver und „diskursiver" Ich-Erkenntnis zugrunde (vgl. oben p. 398). Nur im ersteren Falle kann von einer Unmittelbarkeit gesprochen werden: es ist die Unmittelbarkeit des „Wissens" um die Meinigkeit des Daseins, die Unmittelbarkeit also im Sinne des singularen Modus' des Menschseins. Sofern ich aber *etwas „an"* oder „in" Mir „erlebe" oder „innewerde", erlebe ich es nicht unmittelbar, sondern erkenne ich es „mittelbar", nämlich welthaft, als etwas in meiner Eigen-Welt, im idios Kosmos, wie ja schon Heraklit sich ausdrückte. – Ein Beispiel mag diesen Unterschied erläutern. Wenn Ich sage, „Ich verstehe nicht, wie ich das tun konnte", so erlebe ich zwar unmittelbar, *daß* das, was Ich tat, *mein* Tun war; ich erlebe aber nicht unmittelbar dieses Was als solches, sondern erkenne oder „verstehe" es nur mittelbar, nämlich als nicht zugehörig zu *meiner Welt,* meinem idios Kosmos. Aber auch wenn Ich verstehe, daß Ich das getan habe, erkenne Ich dieses Das welthaft. Und schließlich, um auf den entscheidenden Punkt zu kommen, auch wenn Ich „ohne" nachträgliche Reflexion" oder „unreflektiert" etwas-in-Mir „erlebe", erlebe Ich es also überhaupt nicht (unmittelbar), sondern erkenne oder „verstehe" Ich es (diskursiv) als Dieses (und nichts anderes) „in" meiner Eigenwelt.

Die „Beziehung" des erlebenden Verstehens auf mich selbst oder auf einen Andern *bezeichnet* erst das Problem von Eigen und Fremd, sie *löst* es aber noch nicht. Dilthey sucht dieses Problem zu lösen auf Grund der Historizität des Menschseins, die sowohl die „objektive" oder weltliche *Geschichte* als die Geschichtlichkeit im Sinne einer *bestimmten existenziellen Tendenz* umgreift. Eigen ist, was zur „Kontinuität" der „Lebens"-Geschichte, des „erworbenen Strukturzusammenhangs" gehört und in solchem (Wirkungs-)Zusammenhang „erlebt" wird, fremd, was in solchem Zusammenhang „nur" verstanden werden kann. Dilthey greift hier, wie wir sahen, zurück auf die „Einheit des Bewußtseins". Hier handelt es sich aber nicht um einen anthropologischen, sondern um einen erkenntnistheoretischen oder psychologischen *Begriff,* man denke nur an Kants Begriff der Einheit der (transzendentalen) Apperzeption oder an Lotzes unübertroffene Analyse

der „Einheit des Bewußtseins" in seinem „Mikrokosmos". Was aber beides, Eigen und Fremd, anthropologisch gesprochen, den Einen und den Andern, bei Dilthey „verbindet", richtiger, diese Verbindung oder Kommunikation *ermöglicht,* das ist das (geistig-geschichtliche) *Leben,* der „Mensch" als „geschichtliches Wesen", als Einheit von dem, der Geschichte „macht" und der Geschichte „erforscht". Dieses Leben bedeutet für ihn die eigentliche *Realität,* weswegen er von der „Anschauung" desselben, die er ebenfalls als *Verstehen* bezeichnet, sagen kann, daß sie „Realität aufschließe" [10]. Diese Anschauung, dieses Verstehen ist, wie wir sahen, etwas ganz Anderes als „gegenständliche Erkenntnis", besteht es doch gerade darin, daß es „frei wird vom Erkennen durch Begriffe". Das Leben, um das es hier geht, kann also nie *Gegenstand* der Erkenntnis werden, ja es kann nicht einmal *er-lebt* werden (vgl. oben p. 650). Er-lebt werden nur Gestalten im Sinne von sinnhaften Erlebniseinheiten. Damit erhält der Begriff des Erlebens aber etwas Schillerndes. Das Erleben soll *weder* ein gegenständliches Erkennen, *noch* ein Erfassen von Leben selbst sein. So wird es zu dem „Zwitterding" des „Innewerdens". Es ist aber klar, daß Erleben, wenn es nur Erleben von Gestalt sein kann, immer schon ein Verstehen impliziert, zwar nicht das philosophische Lebens-Verstehen, sondern das historische Menschenverständnis, das *sowohl* das fremde *als* da eigene betrifft. Erleben bedeutet daher im Grunde nichts anderes als Verstehen des Lebens als eigenen, des Lebens als *meinen* Lebens. Wessen ich hier „inne werde", ist nur noch die „Meinheit" im Sinne der „Totalität" meines Wesens, der Kontinuität oder des Zusammenhangs „meiner" Erlebnisse, des „Lebensstromes" als meinen.

Dieser *phänomenale* Aufweis der Meinheit oder Eigenheit wird dann aber noch ergänzt durch teils anthropologische, teils psychologische Bestimmungen wie „Wille zur Macht", „zur inneren Freiheit", „Eigenwert der Person", „Impuls", in Zusammenhang womit dann der Andere, der Mitmensch, näher bestimmt wird als der mir Widerstehende oder mich Fordernde.

Nun kennt Dilthey aber nicht nur die „Lebenskategorien" der Eigenheit (Meinheit) und Fremdheit, sondern auch die ganz andersartigen des (eigentlichen) *Selbst* und seines Gegensatzes. Der Gegensatz zu diesem Selbst entspricht aber nicht dem Heideggerschen Man (dem Aufgehen in Neugier, Gerede usw.), vielmehr bedeutet er hier das Menschsein als *traditionsgebundenes,*

[10] Es ist klar, daß wir es hier mit einem vierten Verstehensbegriff zu tun haben, dem (lebens-) *philosophischen.*

als „unselbständig" in der historischen Tradition (der Sprache und Begriffe, der Sitte und aller sonstigen „endlichen" historischen Gestalten und Gewalten) aufgehendes. Ich-selbst oder „der, der Ich bin", *werde* ich nach Dilthey dadurch, daß ich mich von der Relativität und Endlichkeit alles Historischen *überzeuge* und davon *befreie*. So klar hier aber der terminus a quo ist und so deutlich auch der terminus ad quem, die philosophische Besonnenheit oder Weisheit, aufleuchtet, so sehr fehlt es doch an einem anthropologischen *Prinzip* der Selbstigung. Wohl tönt uns die den singularen Modus des Menschseins in erster Linie betreffende Definition des Verstehens: *jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen,* als Maxime der Selbstigung im Ohr; wohl spielt die Zeitigung hier eine deutliche Rolle, sei es im Sinne der Präsenszeit und ihrer Entfaltungen einerseits, des objektiven Weltlaufs anderseits, sei es im Sinne einer recherche du temps perdu, einer Vertiefung in „unausgelebte" Erlebnisse und einer „Wiederholung" derselben im Ausschöpfen ihres Gehaltes, sei es in einem rein „geistigen" Sinne, wie Kierkegaards *Wieder*-Holung ihn darstellt – wo „das Dasein, das dagewesen ist, jetzt (als ewiges) ins Dasein tritt" (a. a. O. 137) –, sei es im Sinne einer phänomenologischen *Wesensschau,* sei es endlich auch im Sinne der Eigentlichkeit, der Treue zur eigenen Existenz. Jedoch gelingt es Dilthey nicht, einen solchen Sinn zum systematischen Leitfaden seiner Analysen zu machen. Weder im Sein, noch in der Zeit, noch in der gelebten Mannigfaltigkeit der Eindrücke und Erfahrungen und ihrer Vertiefung im *Gedächtnis* (vgl. la mémoire bei Bergson, le souvenir bei Proust), noch in der religiösen Leidenschaft, noch auch in der reinen Wesensschau fand er einen solchen Leitfaden, vielmehr machte er Halt bei der vagen und in den verschiedensten Richtungen schillernden Konzeption der „Kontinuität der schaffenden Kraft als der kernhaften historischen Tatsache" und der Einordnung der in Nacherleben, Verstehen und Auslegen „in ihrer Realität aufgeschlossenen" Erlebnisgehalte in den Weltzusammenhang (vgl. p. 659). Eine solche Versöhnung mit dem Weltlauf kann als Maxime der Weisheit, aber nicht als ontologisch-anthropologisches Prinzip betrachtet werden. Vergessen wir aber trotzdem nicht, daß wir *Keime* aller jener existenziellen Richtungen, wie auch der phänomenologischen Betrachtungsweise in Diltheys Lehre fanden, Keime von außerordentlich produktivem Gehalt, und daß es sich bei seiner Verstehensmaxime niemals um ein „persönliches *Sich*-Ausleben", weder im Sinne des élan vital, noch erst recht im Sinne der libido handelt; denn er ist tief überzeugt, daß nur *der* sich auslebt, der

sich hingibt. Aber auch diese liebende Hingabe, eine so große Rolle ihr für den historisch Erkennenden und Forschenden zugeschrieben wird, gelangt nicht zum Rang eines anthropologischen Prinzips.

Was schließlich die Definition des Verstehens als Verstehen von Zusammenhang betrifft, so gilt sie natürlich auch für den singularen Modus. Die Kontinuität der inneren Lebensgeschichte und der in ihr zutage tretenden „schaffenden Kraft" ist, wie wir gesehen haben, ja durchaus ein sinnhafter *Zusammenhang*, sich erstreckend über die „korruptiblen Vorgänge" und ganz unabhängig von ihnen.

6. Die Kritik der historischen Vernunft und die Kritik der psychologischen Vernunft.

Damit sind wir wieder bei Dilthey s lebensphilosophischem Begriff des Verstehens und bei der Kritik der historischen Vernunft angelangt. Sie ist einerseits davon geleitet, daß der Mensch durch und durch ein „Geschichtlich-Lebendiges" ist, anderseits davon, daß der *Typus* Mensch im Prozeß der Geschichte „zerschmilzt". *Gegenstand* der historischen Vernunft kann also nur die „lebendige" Geschichtlichkeit selber sein, mit Dilthey zu sprechen: die auf und aus dem Grunde der (unendlichen) historischen *Lebendigkeit* heraustretenden, endlichen, vergänglichen historischen Mächte und Gestalten, deren Inbegriff er bezeichnet als den „objektiven Geist". Menschsein bedeutet hier sozusagen, historische „Monade" – subjektiver Geist – sein, im Gegensatz zum Sein des objektiven Geistes und zu allen andern historischen Monaden, aber in stetem historischem Austausch (im Sinne der verschiedenen Formen und Stufen des *Verstehens*) mit den ersteren und den letzteren. An Stelle des In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-seins, der reinen und überschwingend-entziehenden Transzendenz, finden wir hier das unbedingt-bedingte, grenzenlos-begrenzte In-der-Geschichte (der Menschheit)-sein oder kurz das geschichtlich-lebendige Sein und Seins*verständnis*. Die „Faktizität" dieses Seins ist nicht im Dasein als je meinem, deinem, seinem zu erblicken, sondern im (geschichtlichen) Leben als eigenem, fremdem und überindividuellem oder objektivem. Dieses „Leben", diese Lebendigkeit ist der unerforschliche, unerkennbare, unbedingte und grenzenlos-unbestimmte (vgl. p. 650) *Grund* aller historischen Individual- und Allgemeingestalten. Ich erkenne diese Gestalten nur insofern, als Ich, der Erkennende, und das zu Erkennende gleicherweise geschichtlich *sind*. Nur auf diesem „Grunde" ist geschichtliche Erkenntnis als *produktive Teilnahme* möglich; denn was im Erkennenden „anschaut"

und im zu Erkennenden „angeschaut" wird, ist ein-und-desselben „Geistes". Hier kann es zwar noch zu einer anthropologischen Auslegung der Selbstigung, des „Mitmenschen" und der Kommunikation kommen, gipfelnd im „Wiederfinden des Ich im Du", aber nicht mehr zu einem anthropologischen Verständnis von *Ich und Du,* von Wir überhaupt. Wie sie eine Erweiterung ihres ontologischen Fundamentes über die Existenz hinaus verlangt, so verlangt die Anthropologie auch eine Erweiterung über die *historische* Lebendigkeit hinaus; sonst stehen Wir, Ich und Du, „außerhalb der Anthropologie"!

Aber wie Liebe gegen Geschichte und Existenz steht, so stehen anderseits wieder Existenz und Liebe gegen Geschichte. Existenz und Liebe sind nicht Geschichte und „machen" nicht Geschichte. Soweit Geschichte ist, ist Welt. Existenz aber, als sich zeitigend aus der Nichtigkeit der Welt, der „Angst", kann nicht von Welt her verstanden werden und insofern auch nicht von der Welt-Geschichte. Dasselbe gilt von der Liebe, aber aus dem gegenteiligen Grunde, nämlich der Überschwingung von Welt in die absolute Vollbedeutsamkeit des Daseins als Wirheit. Aber jenes Stehengegen, jene Diskordanz von Existenz und Liebe auf der einen, von Geschichte auf der andern Seite ist nicht möglich ohne eine „tiefere" Konkordanz oder Einheit; kennt doch die Anthropologie und damit die psychologische Erkenntnis keine starren Trennungen! Existenz wird Geschichte und damit (historische) *Gestalt* im Hervorgerufenwerden des Daseins in die Situation, Liebe wird Geschichte in ihrer Bewährung in der Welt.

„Das Leben" kann nach all dem also nicht nur als geschichtliche Lebendigkeit verstanden werden, ist es doch auch vor- und übergeschichtlich. Daher auch das psychologische Verstehen nicht nur ein historisches sein kann, sondern auch ein existenzielles und duales sein muß; daher auch die psychologischen Gestalten und der psychologische Gestaltwandel nicht nur auf dem Hintergrund der geschichtlichen Lebendigkeit, sondern auch auf dem von Existenz und Liebe „angeschaut" werden müssen: Die Kritik der „psychologischen Vernunft" hat ein viel weiteres Feld als die der historischen Vernunft.

Sicherlich – das haben wir ja gesehen – sucht D i l t h e y auch „hinter" die geschichtlichen Gestalten oder Typen zurückzugehen oder durch sie hindurchzublicken; aber was er hier sieht, ist ein Negatives, ist das historische A-peiron. Daran ändern auch die positiven Ausdrücke: geschichtliche Lebendigkeit, Kraft, Wirkungszusammenhang usw. nichts. Auch hier handelt es sich um ein re-

konstruktives analytisches Vorgehen. Wie Husserl aus der intentionalen Leistung, dem intentionalen Produkt die intentio, den Akt analysiert, so Dilthey aus dem historischen Produkt die geschichtliche „Kraft". Die Anthropologie aber bedarf eines *positiven,* eines positiv aufweisbaren und in seinen Strukturgliedern auslegbaren Fundamentes. Wir kennen es als das In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein.

Was schließlich Diltheys *Methode* – nicht der Lebenserkenntnis, sondern – der historischen Erkenntnis als solcher, nämlich als historischer Forschung betrifft, so haben wir uns in dieser Schrift nicht mehr mit ihr zu beschäftigen. Erwähnt sei nur, daß es sich hier um das handelt, was er als *historische Hermeneutik* bezeichnet und worin ihm Schleiermacher, W. v. Humboldt, Droysen u. a. vorausgegangen sind. (Daneben kennen wir auch eine philologische, eine archäologische und vor allem eine theologische Hermeneutik). Die psychologische Hermeneutik, die wir hier ebenfalls nicht mehr zu betrachten haben, kann von allen jenen hermeneutischen Verfahren nur lernen [1].

Von Diltheys historischer Hermeneutik unterscheidet sich die Methode der psychologischen Hermeneutik nun aber dadurch, daß sie nicht Sinnhermeneutik oder Sinnauslegung, sondern Seinshermeneutik oder Seinsauslegung ist. Sie beschränkt sich also nicht auf das Verstehen und die Auslegung rein geistiger und zumal teleologischer Struktur- (Bedeutungs-, Wert-, Wirkungs-) Zusammenhänge und auf die Auslegung des „Verstehens" selbst von seinen elementaren zu seinen „höheren" Formen, einsehend, daß schon in den elementarsten Formen des Nehmens-bei-etwas, das „Verstehen" allgemeiner Washeiten und „historischer Mächte" im Spiele ist. An Stelle der humanen „Kategorie" des Lebens und der Bedeutung tritt *hier,* in der psychologischen Hermeneutik, das ontologische Wesen von Sein überhaupt in der ontischen Form des *menschlichen Daseins.*

Damit rückt nun auch der Gegensatz zwischen *verstehender und erklärender Psychologie,* der im Grunde auf den Gegensatz von Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft hinausläuft, in ein anderes Licht. Psychologie im Sinne der Daseinserkenntnis ist *weder* Geisteswissenschaft, *noch* Naturwissenchaft; vielmehr geht sie hinter diesen Gegensatz zurück, zeigend, daß sowohl „der Geist" als „die Natur" einseitige theoretische Abstraktionen aus dem In-der-

[1] Als Beispiel *psychopathologischer* (hermeneutischer) *Textkritik* und *Textauslegung* verweise ich auf meine Studien Über Ideenflucht. Vgl. auch: Erfahren, Verstehen, Deuten in der Psychoanalyse. Imago XII (1920).

Welt-über-die-Welt-hinaus-sein, aber keineswegs anthropologische „Grundkategorien", Modi des Menschseins, sind.

Das menschliche Dasein vermag, wie wir sahen, „bei sich" zu *sein* im Modus des liebenden Miteinanderseins, des mit- und eigenweltlichen Umgangs oder Verkehrs (der Diskursivität) und des existenziellen Seins. Psychologische Erkenntnis ist erst dann Daseinserkenntnis, wenn sie, als Komplexion dieser Modi, das Dasein in dieser seiner Komplexion erkennt, wenn sie also selber Spiel des Daseins mit sich selber wird. Nirgends finden wir hier den Gegensatz von Natur und Geist. Natur und Geist treten erst da auseinander, wo die Diskursivität sich loslöst aus dem Menschsein als Ganzem und sich läutert zur rein diskursiven „Erfahrung", und wo die imaginatio der Liebe sich loslöst aus dem Ganzen des Menschseins und sich läutert zur „begeisterten Liebe" zur *reinen Form* oder *Gestalt*. Daseinserkenntnis aber ist Überwindung des „ewigen" Widerspruches von Diskursivität und rein liebender imaginatio in „psychologischer Bildung".

Im Zentrum des Problems steht hier die Rolle der *Diskursivität*, des Nehmens von Etwas oder Jemandem als Etwas oder Jemand, in ihrer Zuspitzung zur reinen *Determination* oder *Bestimmung*, Wird sie, als erste oder Übergangsstufe, überwunden, so daß die von der liebenden imaginatio erschaute Gestalt wieder in den Blick tritt, so kommt es nicht zu gegenständlicher und somit auch nicht zu naturwissenschaftlicher Erkenntnis, sondern zur Daseinserkenntnis. Das ist die Rolle der Diskursivität im *„Aufbau der Gestalt"*, richtiger im Aufbau des *Aktes* der Gestaltschau. Während das Verhältnis der „Wirklichkeitsnotizen" zum historischen Verstehen bei D i l t h e y unklar bleibt, wird es in der Daseinserkenntnis durchsichtig und klar. Dasselbe gilt aber auch vom Verhältnis der rein liebenden Gestaltschau und Wesenseinbildung zur diskursiven Erfahrung.

Nun spielt aber die Diskursivität auch eine Rolle im Sinne des *Abbaus der Gestalt*. Hier ist sie nicht mehr Übergangs- oder Durchgangsstufe psychologischer Erkenntnis, sondern führt aus dieser heraus zu rein gegenständlicher Erkenntnis, zur Erkenntnis der Menschen-*Natur* als eines besonderen Ausschnitts aus der Natur überhaupt.

Wir haben gesehen (pp. 625 f., 679 f.), daß der „Raum", welcher durch die, das „Wesen" aufbauende Anschauung des Ganzen (der Gestalt also) für die „Analyse" geöffnet wird, von der Daseinserkenntnis „analysiert" wird im Sinne der Analyse oder Auflösung der Gestalt in ihre *Züge* und deren Verwebung zu *neuen Gestalten*.

Ganz anders ist die Rolle der Diskursivität im Sinne des (gegenständlichen) *Abbaus der Gestalt*. Hier handelt es sich nicht mehr um psychologische oder Daseinserkenntnis, auch nicht um einen „Abbau" des Erkenntnisaktes, sondern um ein ganz anderes erkennendes Verfahren, nämlich um die („erklärende") *Nachkonstruktion* der Gestalt und des Gestaltwandels im Medium der gegenständlichen Erkenntnis. Hier handelt es sich also nicht mehr um Daseinserkenntnis, sondern um den *Welt*entwurf der Naturwissenschaft. Wir anerkennen natürlich durchaus das Recht der „objektiven" Wissenschaft, die Gestaltanalyse in rein gegenständliche Analyse, Gestalt in Gegenstand und gegenständliche Elemente „aufzulösen" und zu zerfasern. Nur sprechen wir dann nicht mehr von Psychologie und psychologischer Erkenntnis (man denke auch nur an die produktiven Gestalten Hönigswalds), sondern von Naturwissenschaft (im weitesten Sinne dieses Wortes). Der hiefür eingeführte Titel „objektive Psychologie" ist für uns eine contradictio in adjecto. Das bedeutet natürlich nicht, daß wir diese Wissenschaft gering achteten oder ihre wissenschaftliche Bedeutung im Ganzen der Naturerkenntnis nicht anzuerkennen wüßten! Wir wissen wohl, daß alle Arten der Erkenntnis, die imaginativen Arten erst recht, wenn sie sich auch nie und nimmer auf objektive oder rein gegenständliche Erkenntnis und deren Verfahren (Vergleichung, Definition, Induktion, genetische Erklärung, Zählung, Messung usw.) „stützen", noch von ihnen einen Erkenntniszuwachs erwarten können, keinen Einspruch dagegen zu erheben brauchen, daß „objektive" Wissenschaft untersuchen will, inwieweit sich ihre eigenen Erkenntnisse im induktiven Verfahren *bewähren*[2]. Das bedeutet aber wiederum nicht, daß *für sie* diese induktive Bewährung einen Probierstein ihrer Wahrheit bilden könnte. Vermögen doch das Faktum, der faktische Zusammenhang, mit Diltheys Worten, die „Wirklichkeitsnotizen" und die sie erklärende wissenschaftliche *Theorie* niemals den Ausschlag zu geben für die Erkenntnis *wesenhafter* Gestalten und Gestaltwandlungen. Wie umgekehrt auch die letzteren „in der Luft hängen", wenn sie sich nicht auf Faktisches, als ihrem exemplarischen Ausgangspunkt, stützen.

Mit all dem ist also nicht gesagt, daß psychologische Erkenntnis je gegenständliche Erkenntnis im Sinne „objektiver Wissenschaft" werden könnte, sondern nur der Punkt bestimmt, an dem beide sich, wie Kreisperipherie und Tangente, berühren, und von dem aus sie sich scheiden.

---

[2] Vgl. hiezu Paul Natorp, Husserls „Ideen" zu einer reinen Phänomenologie, Logos VII, insbes. 240 ff.

V. Der Zusammenhang der Daseinserkenntnis.

Am Ende unserer Ausführungen über das *Wesen* der Daseinserkenntnis angelangt, dürfen wir uns doch nicht verhehlen, daß wir damit erst am Anfang stehen im Hinblick auf ihr *Ziel*. Dieses Ziel liegt nicht nur deshalb im Unendlichen, weil, nach der tiefen Einsicht Goethes, „alles, worein der Mensch sich ernstlich einläßt, ein Unendliches ist", sondern erst recht deswegen, weil Daseinserkenntnis schon ihrem Wesen nach niemals „an ein Ende" gelangen kann. Der Grund hiefür ist aber nicht darin zu erblicken, daß ihr „Gebiet" oder ihr „Material" unübersehbar und unausschöpfbar wäre, sondern darin, daß mit jeder „neuen" Daseinserkenntnis das Spiel des Daseins mit sich selbst „wieder von neuem" *anfängt*. Ist Daseinserkenntnis doch nur eine besondere Form dieses Spiels selbst.

Diese Einsicht enthebt uns aber nicht der Aufgabe, zum Schluß wenigstens noch einen Blick zu werfen auf den möglichen *Zusammenhang* aller Daseinserkenntnis und seine *wissenschaftliche Form*, mit einem Wort, auf ihre wissenschaftliche *Methode*. Bedeutet Methode doch immer die untrennbare *Einheit* der Wechselbezüglichkeit von wissenschaftlichem Gegenstand, wissenschaftlicher Verarbeitung und wissenschaftlichem Ziel. Wo immer diese Einheit zerrissen wird, wie etwa in der „gegenstandsfremden" Überstülpung der naturwissenschaftlichen „Methode" auf das menschliche Dasein oder der Daseinserkenntnis auf die Natur (der Natur*wissenschaft*), kommt es nicht zu Erkenntnis, sondern zu Technik oder Mystik.

Wissenschaft, darin sind wir wohl alle einig, bedeutet im weitesten Sinne einen *Begründungszusammenhang wahrer* Sätze oder einen *universal eindeutigen Zusammenhang*. Im Mittelpunkt steht hier also die Idee des (logischen) Zusammenhangs, der logischen Begründung und logischen Eindeutigkeit. All das ist aber nur möglich in der Sphäre der („nachträglichen") *Reflexion* oder, wie Husserl sagt, in der Schicht des *logischen*, an sich „unproduktiven Ausdrucks"[1]. Nun beruht aber das Wesen der Daseinserkenntnis keineswegs auf der logischen Reflexion, sondern auf der *imaginativen* Gestaltenschau und imaginativen Erkenntnis von Gestaltwandel. Während das logische Urteil immer „gegenständlich"

[1] Vgl. Ideen. Jahrbuch I, 258: „Die Schicht des Ausdruckes ist – das macht ihre Eigentümlichkeit aus – abgesehen davon, daß sie allen anderen Intentionalien eben Ausdruck verleiht, nicht produktiv. Oder wenn man will: *Ihre Produktivität, ihre noëmatische Leistung, erschöpft sich im Ausdrücken* und der mit diesem neu hereinkommenden *Form des Begrifflichen*."

oder auf Gegenstände gerichtet, während *sein* Gegenstand immer ein Verhalt von Sachen, ein „Sachverhalt" ist, ist das „Urteil" im Sinne der Daseinserkenntnis auf (die Disjunktion von Inhalt und Gegenstand sprengende) Gestalten gerichtet, und zwar keineswegs nur im Sinne des bloßen Gegenüber-habens, sondern im Sinne der produktiven (doppelt-unendlichen) Anverwandlung von Dasein in Dasein. Wie kann hier noch ein wissenschaftlicher *Zusammenhang* möglich sein?

Es ist nun von größtem Interesse, daß sowohl Goethe als Dilthey die Idee eines solchen Zusammenhangs im Auge gehabt, sie letztlich aber nur im Gleichnis auszudrücken vermocht haben, Goethe im chromatischen, Dilthey im akustischen Gleichnis. Ein Blick auf diese Gleichnisse ist geeignet, die Einsicht in die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Zusammenhangs der Daseinserkenntnis vorzubereiten.

An einer versteckten Stelle, im dritten Band der Tagebücher (Sophienausgabe, S. 213) bemerkt Goethe unter dem 25. Mai 1807: „Chromatische Betrachtung und Gleichnisse. Lieben und Hassen, Hoffen und Fürchten sind auch nur differente Zustände unsres trüben Inneren, durch welches der Geist entweder nach der Licht- oder Schattenseite hinsieht. Blicken wir durch diese trübe organische Umgebung nach dem Lichte hin, so lieben und hoffen wir; blicken wir nach dem Finstern, so hassen und fürchten wir. Beyde Seiten haben ihr anziehendes und reizendes, für manche Menschen sogar die traurige mehr als die heitere. Man könnte diese Vergleichung auf eine anmuthige Weise noch viel weiter fortsetzen." Hier wird also nicht die „Metamorphose der Pflanzen", sondern das Urphänomen der *Farbenlehre* zum Verständnis des menschlichen Inneren und seines Gestaltwandels herangezogen. Nicht als ob wir hier auf etwas Neues in Goethes Lehre stießen, stehen doch die Idee der Metamorphose und der Farben als der „Taten und Leiden des Lichts" in einem wunderbaren Zusammenhang, im Zusammenhang der Lehre vom Urphänomen und seinen „Entwicklungen" oder Gestalten. Aber auch zu einem Verständnis des tieferen Sinnes und der künstlerischen Komposition der „Wahlverwandtschaften" gelangen wir nicht vom chemischen, sondern, worauf Goethe selbst mehrfach hinwies, vom chromatischen Gleichnis aus. Von diesem und den Wahlverwandtschaften führen dann wieder deutliche Wege zu den Orphischen Urworten. Doch können wir hierauf nicht mehr näher eingehen, so wenig wie auf die „Symbole" der Polarität und Steigerung, der Systole und Diastole, des Männlichen und Weiblichen usw., mittels derer

Goethe „die grenzenlose Empirie an einem methodischen Mittelpunkt heranzuziehen" (Jub.ausg. 40, 83), „die unzählige Fülle der Erscheinungen unter gewisse Hauptphänomene zusammenzufassen" (ebd. 63) und derart „symbolisch" zu verstehen suchte. Genug, zu wissen, daß ihm die „Wahrheit der Farben" wie alle Wahrheit, „in der künstlerischen Darstellung" zu liegen schien, ein Ausspruch, der aber nur richtig zu würdigen ist, wenn wir uns an die untrennbare Einheit von Goethes Kunst-, Natur- und Menschenbetrachtung erinnern. So ist sowohl Goethes Farbenlehre als die Metamorphosenlehre als die Lehre von der Einheit von Ananke, Daimon, Freiheit und Eros im menschlichen „Schicksal" weder *nur* Kunst, noch nur Wissenschaft, sondern eine einmalige „Synthese" im Sinne der Goetheschen *Bildung*.

An die Stelle der „Synthese" von Wissenschaft und *Kunst* tritt nun bei Dilthey die Synthese von Wissenschaft und *Geschichte*, das Verständnis dessen, „was geschehen ist": „Die Natur des Menschen ist immer dieselbe. Was aber in ihr von Möglichkeiten des Daseins enthalten ist, bringt erst die Geschichte an den Tag. Erst wenn die Veränderung im ganzen menschlichen Lebens- und Bewußtseinszustande sich vollzogen hat, kann die historische Analyse nachträglich aus der menschlichen Natur und den Bedingungen, unter die sie trat, verstehen, was geschehen ist. Voraussetzen kann sie nur die Konsequenzen einer bereits erreichten Lebens- und Bewußtseinsstufe" (V, S. XCI).

Wie Misch bemerkt, verdeutlicht Dilthey den hier vorliegenden Zusammenhang an dem Verhältnis zwischen den im Tonsystem enthaltenen harmonischen Möglichkeiten und den musikalischen Schöpfungen. „Die Selbigkeit der Menschennatur ist den Tonverwandtschaften vergleichbar, die einen Übergang etwa von C-Dur in G-Dur ermöglichen, aber für den Vollzug eines solchen Übergangs in einer Melodie des Eingreifens einer ‚verborgenen schaffenden Gewalt' bedürfen."

Wir sehen, während Goethe in seinem chromatischen Gleichnis auf die Farbe – als „die gesetzmäßige Natur in bezug auf den Sinn des Auges" (40, 71) – anspielt, spielt Dilthey an auf das Tonsystem. Beide Gleichnisse schöpfen also aus der Welt der („höheren") *Sinne* und dem – für Goethe und Dilthey – nur hier zutage liegenden „systematischen" Zusammenhang. Nun haben wir aber seither eine Methode geschenkt bekommen, die uns erlaubt, nicht nur sinnenhaft-gleichnishaft vom menschlichen Dasein zu sprechen und seinen Gestaltwandel nicht nur „symbolisch" zu erfassen, sondern an ihm selbst und von ihm selbst her zu

sehen und zu beschreiben. Diese Methode ist die Phänomenologie Husserls. Erst auf Grund derselben war es möglich, das Dasein nun auch *ontologisch* und *anthropologisch* in seiner Struktur systematisch auszulegen und als dasjenige Seiende, in dem wesenhaft die Möglichkeit von Seinsverständnis liegt, herauszuarbeiten. Denn erst auf Grund der Husserl'schen Erweiterung der Begriffe „Wahrnehmung" und „Anschauung" über die Wahrnehmung der äußeren Sinne und des „inneren Sinnes" hinaus – und zwar nicht nur auf die „kategoriale Anschauung" [2], sondern „auf jeden in der Weise der bestätigenden Selbstdarstellung erfüllenden Akt" und auf „jeden erfüllenden Akt überhaupt" [3] – einer Erweiterung", die keinem Akt der Willkür entsprang, sondern sich aus den kristallklaren „Logischen Untersuchungen" mit zwingender Notwendigkeit ergab, erst auf Grund dieser Erweiterung war die erkenntnis-phänomenologische Rechtsgrundlage dafür geschaffen, daß wir nicht nur die sinnlichen und nicht nur die idealen („logischen") intentionalen Korrelate, sondern alle Korrelate intentionalen Bewußtseins als *„Gegenstände"* bezeichnen dürfen. Erst dadurch war uns der positivistische und naturalistische Star gestochen und die Bahn frei geworden für eine theorienfreie, nicht von der sinnlichen Anschauung allein ausgehende und nicht nur symbolisch-analytisch verfahrende Wissenschaft von den, in *aller* Anschauung sich „erfüllenden", *Phänomenen*. „Die Wendung von der Phänomenologie zur Ontologie", die sich seither unter unseren Augen vollzogen hat [4] und die in Heideggers „Sein und Zeit" ihren bisher nicht überschrittenen Höhepunkt erreicht hat, müssen wir jetzt als bekannt voraussetzen.

Während wir aber von einer *Totalität* des Farbenkreises und einem Harmonie*system* sprechen können, sind wir unendlich weit entfernt von einer Totalität und einem System des „Daseinskreises" und seiner Phänomene. Was wir aber besitzen, ist die *Idee* eines solchen Systems oder Zusammenhangs und ineins damit die Methode zu ihrer Verwirklichung. Diese Verwirklichung beruht nicht auf einer bloßen Organisation des Wissens, einer Überschau über alle Gestaltmöglichkeiten menschlichen Daseins, sondern auf dem Wagnis der Daseinserkenntnis selbst, wie die Verwirklichung der

[2] Vgl. Logische Untersuchungen II², § 45, S. 142 ff.

[3] Zum Wesen des erfüllenden Aktes vgl. ebd. I. Kap., Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung.

[4] Vgl. hiezu oben p. 636f. und Löwith, Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie. Theol. Rundschau, 2. Jahrg. 1930, H. 1 u. 5. Ferner: Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1930, H. 5.

Musik nicht beruht auf dem Wissen von den Möglichkeiten der Harmonielehre, sondern auf dem „Komponieren". So beruht ja auch das eigentliche Werk Goethes auf seinen wissenschaftlichen und künstlerischen Taten, dasjenige Diltheys auf der Erschauung, Darstellung und Analyse seiner historischen, individuellen und überindividuellen Gestalten, dasjenige Husserls auf der Herausarbeitung der „idealen" Gestalten („Wesen") und ihrer (Wesens-)Zusammenhänge. So besteht auch die Verwirklichung der Daseinserkenntnis darin, daß wir uns „ans Werk machen". Ans Werk machen wir uns hier aber nicht nur im wissenschaftlichen Werk, sondern, wir wissen es längst, in jeder Gestalterkenntnis. Jedes Daseinsurteil – als Freundesurteil, als (nicht nur sachverständiger, sondern daseinskundiger) Rat –, jedes Selbstbekenntnis, jedes Bekenntnis zu einer Daseinsgestalt, jede künstlerische Darstellung einer Gestalt, jede philosophische Deutung oder historische Auslegung einer Gestalt, jede anthropologische Interpretation eines Daseins-Gleichnisses, -Sprichwortes oder -„Redezuges" ist in diesem Sinne *Werk*. Daß alle diese Werke „aufbewahrbar" in der Form des Wissens und für weiteres Denken „verwendbar" sind in Form eines Systems von Aussagesätzen [5], verdanken wir der Phänomenologie als dem Allen zugänglichen, offen daliegenden Weg zur Daseinserkenntnis. Denn nachdem Husserl uns gezeigt hat, daß auch das Allgemeine – nicht nur das logisch oder ästhetisch Allgemeine, sondern alles Allgemeine – als Wesen *angeschaut* (nicht nur *gedacht*) werden kann, und nachdem er uns einen Weg, eine „Methode" gezeigt, um zu dieser Anschauung zu gelangen, kann nicht nur ein jeder diesen Weg beschreiten, sondern auch ein jeder mit jedem Anderen sich über das auf diesem Weg Angeschaute *verständigen*. In dieser Verständigung kommt es zwar nicht zu einer Allgemeingültigkeit im Sinne gegenständlicher Erkenntnis, wohl aber zu einer Allgemeingültigkeit im Sinne phänomenologischer *Evidenz*. Damit sind wir sowohl des Auswegs des Vergleichs mit der Evidenz der Sinne, als auch der Notwendigkeit des Vergleichs mit der Evidenz gegenständlicher Erkenntnis überhoben. – Inwiefern wir unsererseits über die Phänomenologie Husserls im Sinne einer einseitig konstituierenden Intentionalität hinausgehen, ihren transzendentalen Idealismus überhaupt überwinden und die *Imagination* im Sinne der Einbil-

[5] Vgl. Ideen (124): „Wissenschaft ist nur möglich, wo die Denkresultate aufbewahrbar sind in Form des Wissens und für weiteres Denken verwendbar in Form eines Systems von Aussagesätzen, die dem logischen Sinne nach deutlich sind, aber ohne Klarheit der Vorstellungsunterlagen, also ohne Einsicht verstanden, bzw. urteilsmäßig aktualisiert werden können."

dungskraft der Liebe (als besondere Form der Wesensanschauung) der *rein* phänomenologischen Form der Wesensanschauung oder *Ideation* gegenüberstellen mußten (p. 648), sei hier nicht wiederholt. –

Wenn die „Kritik der psychologischen Vernunft" uns lehrt, daß ein systematischer Zusammenhang der Daseinserkenntnis nur möglich ist im Sinne einer Phänomenologie anthropologischer Wesensgestalten und Gestaltwandlungen, so läßt sich Daseinserkenntnis („Psychologie" oder „psychologische Anthropologie") von diesem ihrem, in unendlicher Ferne liegenden Ziel deutlich abgrenzen von der christlichen Anthropologie einerseits, der philosophischen Anthropologie anderseits. Daseinserkenntnis hat es zu tun mit dem Spiel des Daseins mit sich selbt. Ja sie *ist* nur eine besondere Form dieses Spiels. Sie reicht so weit, als Dasein „sich abspielt" als Miteinandersein von Ich und Du, als Mitsein von Einem oder den Einen mit dem oder den Andern, als Zu-sich-selbst- und Außer-sich-selbst-sein und schließlich als Selbstsein. Nur dieses *Spiel* vermögen wir zu erkennen. Dasein müßte selbst Spieler oder Spielender sein, wenn wir es „an sich" erkennen sollten, es müßte – *Gott* sein. Daher, wo der Glaube an einen „persönlichen" Gott ist, auch die Rede sein kann, daß dieser Gott sich-selbst schaut, sich selbst liebt, sich selbst erkennt, als Selbst existiert. Das wäre das Dasein im theologischen Sinne.

Dasein im rein philosophischen Sinne hingegen ist „die Seele" als metaphysische Wesenheit[6]. Daseins- oder psychologische Erkenntnis kann und will aber weder Gott „erkennen", noch das Sein überhaupt oder „die Seele"; als Erkenntnis menschlichen Daseins beschränkt sie sich auf die Gestalten und den Gestaltwandel dieses *Da,* um die *Unergründlichkeit* des Grundes seines Seins, wie allen Seins, wissend und hierin ihre Grenze erkennend.

Kehren wir zum Schluß von der Unergründlichkeit des Grundes des Daseins noch einmal zu seinem Gestaltwandel zurück. Auch die Grundformen oder Modi des menschlichen Daseins sind in dauerndem Wandel begriffene, mit- und gegeneinander spielende Gestalten, die das Dasein sich gegeben hat und immer von neuem gibt. Mit diesen Gestalten und ihrem „Spiel" stehen wir zwar wieder auf festem Grund, jedoch dürfen wir uns nicht verhehlen, daß dieser Grund wiederum nur „Anfang" ist, Fundament nämlich der Daseinserkenntnis.

---

[6] Vgl. das erst nach Beendigung des Manuskripts dieser Schrift erschienene monumentale Werk von Paul Häberlin: Der Mensch. Eine philosophische Anthropologie. 1941.

Namenverzeichnis

Ahrendt, H. 401
Amiel 68, 135 f., 166, 636
Ammann, H. 328 f.
Ampère 651
Anaxagoras 277
v. Andics 596
Angelus Silesius 43
d'Arconville, Mme 153
Aristoteles 221, 225, 228, 232, 257, 277, 359, 387–392, 396, 410, 412 f., 548, 554, 599
Augustin 106, 395–413, 417, 419, 422 f., 472 f., 567, 579, 583, 636, 640, 644, 649, 691

v. Baader, Franz 81, 125, 157, 172, 221 f., 408, 414, 416 ff., 511, 579 f., 640
Bacon 286, 313 f., 651
Baldwin 661
Balzac 95, 169, 174, 188
Barrett - Barrett (Barret - Browning), Elizabeth 27 f., 40, 42, 75, 83, 107, 113, 115 ff., 196, 206
Barth, Heinrich 357
Becher 661
Becker, Oscar 386
Béguin 189, 433
Benz, Ernst 414 ff., 417 f.
Bergengruen 108
Bergson 61, 133, 248, 302, 340, 444, 481, 542 f., 603, 650 f., 693
Bernanos 385
Bernhardi 264
Bismarck 311
Bleuler 199
Böckh 377
Böhme, Jakob 114, 197, 205 f., 221, 276, 408, 413–419, 423, 466, 479, 567, 579, 640
Bonnet 651
Borchardt, R. 322, 388
Brecht, Fr. J. 211, 443
Brentano, Clemens 168, 443, 506, 512
Brentano, Franz 79, 202, 505, 512, 539 ff., 656
Browning, Rob. 40, 42, 75, 78, 94, 114 f., 167, 174, 200, 208 f., 213, 217, 219, 254
Brunner, E 243
Bruno, Giordano 386
Buber, M. 16, 46 f, 58, 82, 90, 99, 122, 137, 166, 253
Buchwald 38
Burckhardt, Jak. 185, 236, 507
Buytendijk 319, 372

Cabanis 651
Carus 472
Cassirer, E. 15, 17, 223, 297, 458, 510
Catull 165, 204
Chesterfield 364
Chesterton 254, 265
Christiansen, J. 295
Cicero 405
Cohen, H. 17, 91
Condillac 651
Conrad, Jos. 200
Constant, Benj. 40, 42
v. Cues, Nicolaus 117, 461, 567, 570
Curtius 297
Cuvier 444

Dante 208
Descartes 16, 23, 31, 63, 103, 134, 364, 404, 493, 503, 538, 567, 583, 611, 645, 651, 689
Diderot 153
Dilthey 15, 143, 180, 314 ff., 324, 340, 377 f., 381, 480 f., 510 f., 519, 540, 567, 575, 584, 598, 604, 630, 632 f., 641, 647, 649–698, 700–703
Dostojewskij 579 f.
Driesch 661
Droysen 220, 377, 503, 696

Ebbinghaus 671
Ebner, Ferd. 16, 90 f., 122 f., 126. 206, 214, 243, 335
Eckhart, Meister 114, 398, 408, 410–413, 415, 567, 683
Eichendorff 241, 245, 506
Elsenhans 661
Epikur 179, 401
Eucken 406

Fechner 661
Feilchenfeld 422

Feuerbach 18, 70, 89 f., 121, 156, 179–184, 190, 222 f., 285, 459, 461, 498
Fichte 278, 320, 340, 421, 579
Fielding, Henry 260
Fink, E. 635, 637
Fischer, Franz 603
Flaubert 194
Fontenelle 312, 314 ff.
Frank, Simon 17, 90 f., 137, 161, 264, 270, 302, 399, 452, 458, 461, 482, 492, 543 f., 567, 569 ff., 580–583
Franz von Assisi 506
Frazer 330 f.
Freud 83, 156, 159, 171, 180, 189, 194, 314, 318, 336, 340, 378, 401, 439 f., 444 f., 451, 460, 467, 519, 538, 579, 672, 678
Friedemann, H. 469
Friedmann 104
Friedrich d. Gr. 40 f., 135

Galiani 156
v. Gebsattel 137, 180, 222, 418, 476, 603
Gelb 614
George, Stefan 43, 201, 209
Gilson 395, 408
Goethe 28, 38 f., 41, 44, 57, 76 f., 79, 85, 97 f., 105 ff., 153, 160, 171, 190, 192, 198–201, 204 f., 210, 216, 220, 236, 246, 249 ff., 265, 275, 309, 331, 355, 360, 408, 430, 501, 505 ff., 560, 567, 579, 585, 586 f., 589 f., 601, 604 f., 613, 617–635, 641, 645, 649 f., 664, 677, 686, 699 ff., 703
Gogarten 16, 122
Gogol 254
Goldstein 296, 298, 614
Gotthelf 279, 310
Grisebach 47, 90, 137
Grimm, Jakob 207, 216, 284, 580, 602, 668
Groethuysen 404, 406
Grotius 364
Guénon, R. 394
de Guérin 187 ff., 194
Gundolf 26, 236, 333

Häberlin, P. 13 f., 177, 215, 248, 280, 303 f., 346, 349, 372, 374, 386, 425, 452, 458, 482, 519, 554, 564, 567, 581, 588, 609, 630, 686, 689, 704
Haering, Th. 13 f., 17, 151, 275, 338, 367, 447, 493–497, 511, 516, 630, 677
Hamann 122, 206, 221, 385, 421, 430, [439
Harnack 395, 404, 406
v. Hartmann, Ed. 119
Hartmann, Nik. 447, 492, 504
Hebbel 314, 410
Hegel 46, 90, 115, 143, 161, 236, 243, 247, 262, 277, 291, 307, 328, 405, 415, 421, 429, 431 ff., 457 f., 461, 463, 478, 492–499, 508 f., 520 f., 524, 527, 535, 560 ff., 567 f., 571, 591, 613, 621, 645, 649, 665 ff., 677
Heidegger 16, 23, 31–36, 47 ff., 52–55, 57–69, 77, 88 ff., 100–104, 127, 130, 138–152, 157, 179, 181, 183, 186, 194, 205, 219, 224, 230 f., 237–243, 246 f., 256, 264, 267–271, 276, 279, 289, 292, 298, 300 ff., 327, 341, 343–346, 383, 392, 402, 435, 438, 443, 451 ff., 455 f., 471, 473, 480 f., 492, 497, 504, 512, 516, 537 f., 547 ff., 567 f., 575, 585, 606–609, 635, 637 ff., 650 f., 653, 659, 673, 692, 702
Heinroth 619
Hemsterhuys 430
Heraklit 27, 149, 236, 243, 392, 394, 401, 412, 415 f., 436, 443, 461, 491, 529, 557, 597, 666, 691
Herbart 364, 442, 541
Herder 253, 292, 298 ff., 333, 419–424, 430, 584
Herodot 410
Hesse, H. 131, 135, 506
Hessen, S. 399
Hildebrand, Rud. 29 f., 76, 90, 121, 221, 247 f., 297, 330
Hirzel 441
Hobbes 314, 316, 348, 423
Hofmannsthal 84, 168, 208, 247
Homer 25, 302
Horaz 322
Hölderlin 39, 41, 159, 208 f., 245, 247, 276, 420, 433, 506
Hönigswald 14, 46, 472, 475, 573 ff., 614–617, 634, 655, 677, 698
Hughlings Jackson 296
Humboldt, W. v. 80, 90 f., 93, 231 f., 243, 264, 268, 279, 297, 299, 377, 430 f., 585, 602, 604, 670, 696
Hume 538, 651
Husserl 15, 46, 59, 79, 88, 104, 120, 179, 202, 250, 338 f., 358, 386, 447, 513, 539, 554, 599, 618, 620 f., 631–638, 642–649, 652, 655 f., 675, 686, 699, 702

Ihering 284, 295

Jäger, Werner 388
Jakobi 250
James, William 46, 384, 472 ff., 540–543
Jaspers 16, 47 f., 73, 90, 92, 99, 142, 158, 179 f., 185, 192 ff., 199, 244, 401, 480
Jean Paul 106, 115, 149, 252, 260, 262, 300, 417, 433
Jesaias 419
Joyce, James 442, 469
Jung, C. G. 418, 436 f., 439, 445, 451, 456 f., 530, 652
Jünger, E. 603
Juvenal 471

Kant 41, 90, 111, 225, 235, 241, 246, 248, 253, 257, 312, 319–322, 337, 345, 347, 357, 364 f., 388, 390, 392, 398, 401, 404, 442, 539, 541, 559, 571, 579, 611–616, 634 f., 637, 645, 651, 654, 665 f., 680, 691
Karrer, Otto 412
Keller, Gottfried 77
Kierkegaard 58, 123, 128 f., 189, 236, 243, 246, 400, 420, 422, 473, 480 f., 498, 545–548, 562, 605, 639, 682
Kitamura 450
Klages 74, 125, 151, 158, 290, 418, 439, 448, 469
Kleist, H. v. 72, 314
Klopstock 154, 524
Kluckhohn 153, 171, 225, 241
Kluge 291, 297, 510
Koffka 661
Köhler 283, 614
König, Jos. 17, 631, 635 f., 645, 660, 674, 681
Krüger, F. 614
Kunz, Hans 603

La Bruyère 200
Landgrebe 637 f., 644
Landsberg 404
Lavater 598
Leibniz 236, 405, 537, 606, 658
Lenau 187
Le Senne, René 17, 105, 174, 202, 208, 224, 227, 327, 338, 410, 544 f., 581
Lessing 26
Leumann, M. 510
Lipps, Hans 236, 252, 325, 334
Litt, Th. 398
Locke 651
Lotze 426, 538, 540 f., 621, 691
Löwith 16, 36, 65, 89, 90 f., 121 f., 184, 230, 241 f., 280, 328, 335, 350, 352, 427 f., 458, 469, 520 f., 636
Luther 291, 424

Mach 537 f.
Machiavelli 314 f., 423
Maier, Heinr. 661
Maine de Biran 133 f., 364, 511, 534, 543, 640, 650 f., 654, 658, 666
Malebranche 408, 417, 419, 640
Mandeville 423
Marcel, Gabriel 173, 175
Marlowe 314
v. Martin 314
Meinong 614
Menoud 263
Metzke 122, 423 f.
Michelangelo 40, 83
Mill 661
Minkowski, E. 72, 81, 137, 199 f., 216, 327, 476, 481, 603
Misch 660, 674 ff., 701
v. Monakow 61
Montaigne 484 f.
Morgan, Charles 198, 204
Mörike 82, 93, 134, 198, 200 f., 216, 506
Moritz 618
Mozart 189

Natorp 15, 17, 539, 541, 549, 632, 637, 641, 698
Newton 583, 607 f., 630
Niebuhr 221
Nietzsche 18, 44, 95, 112, 135, 148, 158 f., 168, 172, 176, 209, 218 ff., 240, 247, 300, 312, 364 f., 444 f., 463, 469, 664
Nohl 494
Novalis 171, 198, 245, 393, 433, 506

Otto, Rud. 384
Overbeck, Franz 112

Palágyi 290
Pascal 95, 106, 113, 119, 315, 403, 417, 419–422
Paulus 420
Pawlow 318 f.
Péguy 585, 685
Pestalozzi 99, 262, 283, 320, 357, 364, 381, 413, 422, 579
Petronius 156, 395, 464
Pfänder 255, 688
Pindar 187

Plato 28, 37, 179, 210 f., 225, 241, 243, 251, 322, 359, 364 f., 388, 392, 401, 417, 431, 468 f., 490, 567
Plessner 319
Plotin 43, 112, 117 f., 197, 202 f., 205 f., 232, 236, 243, 346–348, 398 f., 404, 503, 567, 570, 591
Pos 328, 331
Powys 469
Proust 159, 166 f., 188, 247, 292, 333, 457, 474, 478, 481, 659, 693

de Quincey 442

Rang, Fl. Chr. 241
Regenbogen, O. 180
Reinach 427
Reitzenstein 404
Révész 283, 290, 348
Richard v. St. Viktor 409
Richelieu 314
Rickert 17, 291, 539
Rilke 27, 29, 40, 43, 70, 72, 75, 95, 98, 106 f., 112 f., 131 f., 149, 162, 170, 179 f., 189, 194, 196, 262
de Rougemont 310
Rousseau 153, 313, 579, 605

Salomo 323
Sappho 164
Seeberg 395, 404 ff., 409
Seifert 395
de Sénancour 95, 106, 135, 578
Seneca 179 f., 184, 188
Shaftesbury 386
Shakespeare 26, 36, 43 f., 73, 80 f., 127, 151, 153, 209, 216, 309, 314, 563
Simmel 179 f., 184, 380, 686
Sokrates 210, 241, 530
Solowjeff 553
Spinoza 119, 314, 364
Spranger 660, 674
Schaeder 39
Scheler 59, 104, 122, 124 f., 127, 162, 208, 224, 236, 241, 283, 290, 293, 376, 398 f., 405, 408, 442, 450, 470 f., 483, 492, 504, 538, 606, 636, 686, 689
Schelling 42, 81, 172, 420
Schiller 38, 111, 120, 125, 183, 213, 220, 247, 250 f., 309 f., 314, 355, 360, 376, 506, 552, 579, 582, 584 f., 590 f.
Schlegel, Fr. 171, 209, 225, 245, 300, 420, 429 f., 433
Schleiermacher 222, 225 f., 241, 243, 245, 249, 328, 377, 433, 503, 534, 567, 670, 696
Schmalenbach 135, 199
Schmaus 396, 399, 401, 408, 410
Schopenhauer 179, 181, 207, 396, 444 f., 458, 460
Schröder, R. A. 198, 275, 277, 297
Staiger, Emil 41, 159, 603, 624
Stein, A. 99, 357, 660, 670, 674
Stendhal 95, 159, 169
Stenzel 210, 233, 431
Stifter 165, 175
Stirner 401, 423, 426, 443 ff., 451–467, 471, 477 f., 558
Straus, Erwin 45, 47, 73, 85, 137, 201, 213, 280, 287, 290, 293, 319, 349, 369, 372, 474, 476, 588, 603
Stumpf 656

Tacitus 180
Taine 661
Talleyrand 156
Thomas v. Aquino 347, 399, 410 ff.
Tieck 245
Tillich 236
Trendelenburg 441

Unger, R. 122, 171, 421, 423 f.

Valéry, P. 111, 157 f., 215 ff.
Victoriner 408 f.
Vischer, Fr. Th. 194, 252, 433
Volkelt 674
Vossler 199, 209, 214, 300, 429 ff.

Wach, Joachim 181 f., 184
Wahl, Jean 469, 676
Weber, Max 314
Weinhandl 612
Weininger 327
v. Weizsaecker 16, 603, 688
Wells, H. G. 453–457, 468, 530
Wernicke 450
Wertheimer, M. 614
Wieser, Fr. 336
Windelband 17
Wölfflin 618
Wundt 492, 537, 656

Ziegler, Leopold 131, 136, 221, 263 f., 286, 330, 332, 394, 404, 419, 587, 626 f.
Zucker, Fr. 427

Sachregister [1]

Abbild und Urbild 413, 416, 554 f.
Abenteuer der Liebe 639
— der Vernunft 635, 639
Absolute, das 498, 570 f.
Abulie 317
Achtung 356 f.
Ästhetik, ästhetisch 215 f., 386, 591, 612, 648
Affekt, Affektivität 308, 316 f. Vgl. Suggestibilität, Nehmen-bei-der-schwachen-Stelle.
Ahnung 605
Akt 21, 518, 539, 656, 702. Vgl. Intentionalität.
Aktivität und Passivität 304, 346, 688
Aktzentrum 67, 442
Allein 133 f.
Allgemeines 197, 520 f., 703, konkretes – 461, 509, 645, 649
Als-Struktur 103, 110, 270, 273, 360, 514, 517, 548
Altruismus 121
An 224
Analogieschlußtheorie 661
Analyse (Raum für die –) 675, 697. Vgl. Diskursivität, Gestalt.
Anatomisch 449
Anblick 599 f., 618
Andere(n), der oder die 21, 36, 66, 71, 74, 89, 122, 268 f., 272, 284, 307, 441, 443, 601. Vgl. Mitsein, Personalität, Pluralität, mitweltliches Nehmen-bei-etwas.
Androgyne 221 f., 414 ff., 416–419
Anerkennen 432, 493, 497, 530, 535
Angleichung s. Erkenntnis.
Angst 35, 54 f., 288, 446, 556, 596, 635, 637, 643
Anschauen, lebendiges, bei Goethe 620 f., 634
Anschauung 675, 679
Anthropologie, anthropologisch 17 f., 33, 58, 61, 147, 181, 185, 221 f., 243, 250, 263, 267, 269, 271, 340, 349, 357, 374, 394, 424 f., 432, 448 f., 451, 458, 469, 498, 563 f., 575, 578, 593, 627, 662 (bei Dilthey), 669, 671, 673, 677, 691, 696, 704
Anthropologie, christliche s. Christentum.
— phänomenologische 603, 627, 702 ff. Vgl. Phänomenologie.
— philosophisch-ontologische 608, 693, 702, 704. Vgl. Ontologie.
Anverwandlung 502, 565, 582
Apathie, apathisch 170, 317
Aphonie, hysterische 472 f.
Arbeit 280, 284, 366
Archaisch 285, 473
Archetypus bei Jung 418, 437
— intellektueller bei Goethe 635
Arzt(-sein) 212, 231, 364, 366, 369, 563, 603
Aspekt (Aussehen) 252, 325, 360, 376 f., 513
Assoziation, assoziativ 330 f., 450, 469, 540
Assoziationsexperiment 519
Ataraxie 170
Aufhebung s. Dialektik, Hegelsche.
Aufklärung 145, 235, 315, 464, 653
Aufmerksamkeit 302
„Auge" 104, 290, 298, 512
Augenblick, ethischer 47, 357 f.
— der Existenz 47, 49, 52, 101
— geschichtlicher 47 f.
— hoher 48
— der Leidenschaft (Kierkegaard) 546
— der Liebe 44, 47, 52, 93, 99, 109, 151, 161, 171, 173, 218, 357, 610
— letzter 73, 174, 183 f.
Ausdehnung (extensio, res extensa) 23, 25, 28, 33, 63
Ausdruck, psychologischer 689
— logischer 699
— sgrammatik 224
— sverstehen 688 f.
Ausleben sich 421
— — bei Dilthey 664, 686, 693
Auslegung 548, 647 f.
Aussage 102, 111, 517, 548, 574 f., 644, 703. Vgl. Urteil.

[1] Das Sachregister macht in keinerlei Hinsicht Anspruch auf Vollständigkeit.

Außenwelt 473, 484, 541
Außer-sich-sein des Daseins 438, 446
Autist 250
Autoerotik 450
Autorität 325, 357, 388

Bedeutung, allgemeine 514, 669
— bei Heidegger 64
— bei Dilthey 656, 672
Bedeutsamkeit 64, 229, 289, 332, 339. Vgl. Sachsphäre.
Beeindruckbarkeit, Eindruck s. Impressionabilität.
Beeinflußbarkeit s. Suggestibilität.
Befehl 25, 304, 362
Begegnen (um- und mitweltliches) 32, 49, 54, 66 f., 69, 86 f.
Begegnung (liebende) 30, 69, 78, 82–87, 105, 108, 124, 169, 176, 201, 222, 268, 340, 391, 482, 500, 546, 564, 598, 636, 646, 683, 686. Vgl. Heimat, Liebe, Wirheit, Offenbarheit.
Begeisterung 676
Begierde 463, 497, 523
Begriff 515, 537, 553 f., 560, 590 ff., 650, 666, 699
— bei Hegel 495, 500, 613, 620
Bei 56, 224
Bei-sich-sein des Daseins 446, 696
Beißen, Biß 282, 288 f.
Bekenntnis 599
Beruf 256, 356, 689
Besessenheit 559. Vgl. Fanatismus.
Besitz 25, 284, 444, 523
Besorgen s. Sorge.
Bestimmen, Bestimmtheit s. Determination.
Bewandtnis 32, 63 f., 66 f., 70, 273, 369
Bild und Liebe s. Liebe.
— und Objekt (Gegenstand) 175, 190, 651
Bilder 438 f., 672
Bildung der Liebe (des Herzens) 175 f., 265, 482, 501, 591
— psychologische 381, 582, 598, 601, 621, 627, 631, 636, 676, 678–682, 684, 697
Bildungsideal, humanistisches 176
Bin 28, 91, 105, 137, 234, 442, 460 f., 470, 583, 595
Bindung 212, 322, 325, 365
Biologie, biologisch 61, 179, 199, 221, 444 f., 448 f., 515, 688
Bist 28 f., 91, 105, 119, 121, 137, 234. Vgl. Du.
Bitte 304, 362
Böse (und Gut) 578 f., 581, 588
— das, als das Partikulare 419
— das, als der Einzelne 468
Bewußtsein 300, 429
— empirisches 678
— glückliches der Liebe 668
— reelles bei Husserl 643
— transzendentales 549, 639, 644, 678
— seinheit 541, 657, 691
— sinhalt 539 f.
— sstrom 472, 541
— ssubjektivität 647

Calvinismus 135
Charakter, -ologie 308, 364 f., 518, 529, 531
— bild 376 f.
Chiromantik 287
Christentum 42 f., 134, 151, 199, 200, 253, 262, 383–387, 393–425, 451, 458, 478, 561 f., 580, 588, 606, 626, 640, 653, 704
cœur, le = Interesse, Interessiertheit 315
cœur, le = cor, Herz 106
cogito, Weg vom sum zum – 492, 503
coincidentia oppositorum 461

Dämon = Eigenart 529
Dasein bei Heidegger 32 ff., 57 ff., 219. Vgl. In-der-Welt-sein, Sorge.
— als eigenes 65, 67. Vgl. Eigentlichkeit.
— als Liebe 30, 34. Vgl. Liebe.
— menschliches 33 f., 88, 219, 616. Vgl. In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein, Menschsein.
— Räumlichkeit, wesenhafte desselben 33. Vgl. Erschlossenheit.
— Zeitlichkeit, wesenhafte desselben 35, 53–55. Vgl. Ekstasen. Erschlossenheit.
Daseinserkenntnis = psychologische Erkenntnis 17 f., 21, 268, 271, 358, 456, 485, 500 f., 503, 547, 554, 559–565, 568, 572, 576, 581, 584, 587, 588, 591–605, 610 f., 620, 622, 627, 631, 634, 639 f., 645 f., 649, 651 f., 667, 674, 677, 681, 696 f., 699, 703 f.
— Dialektik der 591
— Grade der 507, 646
— Grenze der 646

Daseinserkenntnis, Methode (Stufen) der 591–605, 611, 681, 699
— Sonderarten der 640 ff.
— Wahrheit der 454, 554, 683
— vgl. Überwindung des Widerspruchs von Liebe und Sorge.
Dauer, ewige, der Liebe 43, 56, 83. Vgl. Augenblick der Liebe.
Denken, Gedanke 429 f. (dialogischer Charakter des), 475, 515, 538, 554, 575, 578, 651, 666
Denktempo 475
Depersonalisation
— psychopathologische 450
— psychologiewidrige 602
Detail 197
Determination, Determinieren, Determiniertheit = Bestimmen, Bestimmtheit 178, 197, 264, 285, 336, 506, 513, 540, 581, 642, 697
Diagnostiker 518
Dialektik, anthropolog. 498
— Hegelsche 494, 498, 554, 587, 680
— der Liebe 77, 114 f., 132 f., 232, 509, 553 f.
— von Liebe u. Welt 98
— naturwissenschaftlich reduzierende 119, 261, 627
— transrationale oder metalogische 461
Dialog, dialogisch 163, 298 ff., 429 ff.
— narrativer 211
— sokratischer 210
— sophistischer 211
— wissenschaftlicher 24 f.
— der Freundschaft 255, 390
— der Liebe 138, 163, 205, 208, 212–214, 623
— der christlichen Liebe 410
— der Seele mit Gott 430
— der Seele mit sich selbst = Dianoia 430
— des alltäglichen Verkehrs 211
— und Denken 410
Dichtung, Dichter, dichterisch 158, 170, 251, 505 f., 584, 624, 626, 652, 668, 671
Ding, dinglich, dinghaft 21, 23, 32, 61, 67, 279, 282, 303, 444, 537, 541, 634
— erkenntnis 272. Vgl. Gegenstand, Objekt.
Diskursivität 205, 232, 246, 341–350, 434, 483, 518, 558, 568, 644, 649, 697. Vgl. Erfahrung, Personalität, Erkennen diskursives.
Diskussion 24 f.
Dispositionen, psychologische 21
Don Juan 136, 139
Doppelempfindung, leibliche 450
Doppeltunendliches s. Unendliches.
Draußen und Drinnen des Daseins 33, 54, 62, 292 f., 513, 686. Vgl. Ekstasen.
Du, Duheit, Duhaftigkeit 29, 92, 118, 121, 166 f., 209, 509, 570, 645. Vgl. Wir, Dualität, Zusammenfallen von Du und Duhaftigkeit überhaupt.
Dualis, Dualität, dualer Modus 80, 273, 382, 433, 501 f., 596, 639, 664, 683. Vgl. Gestalten duale, Du, Wirheit.
Dutransparenz des Daseins 202 f.
Durchfühlung 560, 563 f.
Durée vécue 543

Ehe s. Liebe und Ehe.
Ehre 125
Eidos 118, 207, 214, 513, 554 f., 599 f., 604, 620, 634, 644, 675, 680. Vgl. Wesen, Anblick, Idee.
Eifersucht 446
Eigen und fremd 663 f., 670, 689
Eigenheit 463, 466, 477, 692
Eigenname 328, 335, 601 f.
Eigenraum 24, 26, 31
Eigenschaften 21, 102, 113 f., 118 f., 252, 291, 308, 517 f., 526 ff., 531, 577, 631
Eigentlichkeit (eigentliches Ganzseinkönnen, eigentliches Selbstsein, Existenz, Entschlossenheit) 49–52, 57 f., 125–133, 138–141, 238, 345, 549, 638
Eigentum 444, 463, 522
Eigenwelt 428, 440–445, 449, 527, 530, 644, 691. Vgl. Umgang, eigenweltlicher.
Einbilden, daß 483, 485
Einbildungskraft
— ästhetische 612
— dichterische s. dichterisch 251
— der Liebe s. imaginatio.
— transzendentale s. Transzendieren.
Einfühlung 564, 678 f., 690
Einräumung s. Räumlichung.
Einsamkeit 130–138, 177–179. 185, 189, 192, 247, 256, 413 (christliche), 433, 440, 576, 657, 682
Einsfühlung 127, 162

Einzelner bei Hamann 423 f.
— bei Heraklit 443
— bei Kierkegaard 58
— bei Löwith 122 f., 428
— bei Pascal 419 f.
— bei Plato 468
— = Einziger bei Stirner 58, 443, 457–468. Vgl. Singularität.
Ekstasen, ekstatisch 54 f., 62, 292. Vgl. Zeitlichkeit, Draußen und Drinnen.
Ellipse 29, 37, 121
Empfängnis s. Geschenk, Offenbarung.
Empfindung 588
Empfindungen 537
(Ich)-empfinde 538
Endlichkeit des Daseins 35, 55, 139, 141, 147, 158, 267, 510 f., 567, 658 f.
Energiebegriff, psychologischer 21
Entdecken, theoretisches 102 f., 607, 609. Vgl. Umschlag etc.
Entschlossenheit 49–52, 144, 146, 150, 237, 452, 549 ff. Vgl. Eigentlichkeit, Situation, Tod.
Enttäuschung 358
Entwicklungsgedanke 439, 587
Erfahrung 634, 676
— diskursive (weltliche) 70, 278, 351, 443, 479, 510, 559, 581. Vgl. Diskursivität, Personalität.
— totale 278
Ereignis (weltliches) 80, 195
„—" psychologisches 21, 518, 537, 641
Erinnern, Erinnerung 192, 291, 472 ff., 659
Erkennen an etwas 290, 605
Erkenntnis 504, 507, 568, 572
— Allgemeingültigkeit der 671, 673
— Angleichung von Erkennendem und Erkanntem, von Anschauendem und Angeschautem 117, 204 f., 398, 411, 622. Vgl. Anverwandlung.
— Daseins- s. daselbst.
— diskursive = Erfahrungserkenntnis = gegenständliche Erkenntnis 110, 267, 443, 457, 512–528, 531 ff., 572, 582, 634, 682. Vgl. Diskursivität.
— liebende 118, 120, 408, 554
— naturwissenschaftliche 583, 599, 651, 676. Naturwissenschaft.
— phänomenologische s. Phänomenologie.
Erkenntnis, philosophische 571
— religiöse 561, 606, 640
— Selbst- s. daselbst.
— totale 500
— Vernunft- 651
— wesentliche (Kierkegaard) 546
— wissenschaftliche 504, 581, 634, 667. Vgl. Wissenschaft.
Erkenntnisproblem 583
Erkenntnisrelation eine Seinsrelation 504
Erkenntnistheorie, theoretisch 199, 504, 691
Erkenntnis und Liebe 682. Vgl. Liebe.
— und Sein 581, 583
— bei Goethe 617–630
— bei Häberlin 564
— bei Scheler 504
Erklären, Erklärung 641, 654 f., 676
— bei Dilthey 650, 654, 669, 690 ff.
Erleben u. Gegenstand 616 f.
Erlebnisgehalt 480 f., 659 f., 664, 686, 693
Eros, erotisch 37, 161, 190 f., 243, 260 f., 499, 628, 639. Vgl. Liebe.
Eros heautón auxōn = Selbstmehrung d. Liebe 26 f., 31, 75, 79 f., 110, 136, 155, 205, 220, 636, 681
— kosmogonischer 151, 158
Erschlossenheit, erschlossen 30, 34, 68, 100 f., 258, 510, 548 ff.
„Erschlossenheit" des Herzens 105. Vgl. Heimat, Herz.
Erziehung s. Pädagogik.
Es (eshaft) 590 f., 646. Vgl. Gegenstand.
Ethik, ethisch 47, 178, 195, 253, 386, 427, 546 f. Vgl. Moralität, Responsabilität.
Etwas 102, 568. Vgl. Nehmen-bei-etwas. Diskursivität, Als-Struktur.
Evidenz der Liebe 42, 205, 645. Vgl. Wahrheit d. L.
— phänomenologische 703
— vorrang der inneren Wahrnehmung bei Descartes 689
Evolution, evolutionistisch 349
Ewigkeit = ewige Zeit 43, 45
— = ewige Dauer 13, 45, 546. Vgl. Augenblick ewiger, Augenblick der Liebe.
Ewigung, Ewigkeit der Liebe 40, 42, 44, 109, 136, 167 f., 177, 481, 546, 551, 643
Exemplar und Gattung 458 ff.

Existenz, existenziell 16, 30, 47, 50, 53, 55, 199, 434 f., 440, 477, 544–551, 596. Vgl. Eigentlichkeit.
— = anthropologischer Grenzfall 451, 471
Existenz bei Jaspers 47
— bei Kierkegaard 128, 546 f.
Existenzial 33, 60 f., 68
Existenzphilosophie 537
Existenzielle Tendenz 453–457, 544, 647, 691
Existieren, periphere Weisen des 473

Faktizität des Daseins i. S. der Sorge 34, 61, 88, 139, 219, 609
— des Daseins i. S. der Liebe 177, 219
Faktum (Tatsache) 118, 214, 554, 556, 634, 644
Familie 253, 256, 270, 356
Fanatismus 161, 257, 478, 556, 559
Feind 559
Form, reine s. Liebe zur
Forscher, Forschung 449, 685. Vgl. Historie, Naturwissenschaft, Psychologie.
Freigabe, existenzielle 237, 239 f., 242, 258. Vgl. Fürsorge.
Freiheit, endliches Wesen der 141, 568. Vgl. Transzendenz, überschwingend-entziehende.
— in der Freundschaft 241, 251
— des Grundes (der Transzendenz) 77, 447
— sittliche 467
— bei Dilthey 652, 658
— bei Stirner 463, 467
Fremd-Erfahrung u. Wahrnehmung 450, 483 f.
— raum 26, 31
Freund, Freundschaft 125, 132, 193, 219–227, 232, 244, 258, 387, 391, 422, 563, 578, 630, 657
Freund, mein eigener, Freundschaft mit mir selbst 389 f., 595. Vgl. Philautia.
Froh (seiner froh werden) (Stirner) 467, 478
Fülle (Daseinsfülle) der Liebe 74 f., 80, 154, 173, 177 f., 209, 391, 501 f., 544, 557, 560, 643
Fundamentalontologie 48, 267, 271. Vgl. Heidegger.
Funktion, psychologische 21, 518, 631, 641, 656
Furcht 53, 637
Für 224

Fürsorge, vorausspringende 67 f., 71, 186, 199, 237, 239 f., 300, 550
Ganzes 338, 669. Vgl. Teil und Ganzes.
Gebärde 24, 26
Gebet 477
Gedächtnis 473 f., 656
Gefahren der Liebe s. Verfallsmöglichkeiten der Liebe.
Gefühle 578, 586
Gegebene, das 538 f.
Gegend 24, 31
Gegenstand, gegenständlich 47, 190, 228, 258, 291, 300, 318, 452, 511, 520, 558 ff., 599, 619, 634, 655, 667, 698, 702
— der Psychologie s. Psychologie.
— es, Präsenzlosigkeit des 47
— produzierter s. Gestalt, Produktivität.
— stheorie 614
Gegenüber (sein) 273, 311, 316, 350, 361, 426, 451. Vgl. Mitsein, der oder die Andern, Personalität, Diskursivität.
Gegenwart, eigentliche s. Eigentlichkeit.
— ewige 556
— uneigentliche 49
Gegenwärtigen 35, 46, 48, 103, 137, 510, 525
— i. S. der Liebe s. Augenblick der Liebe.
Gehirn(-vorgang) 316, 442 f., 596
Geist, geistig 24, 61, 136, 164, 247, 528, 677
— und Leben 534
— der Liebe 107, 172 f., 529
— bei Aristoteles 362, 389
— bei Augustin 397 ff.
— bei Dilthey 654 f., 665 f., 670, 674
— bei Goethe 172
— bei Hegel 243, 247, 328, 421, 432, 613, 677
— bei Kant 612
— bei Plotin 118, 202, 503
— bei Stirner und Freud 460
Geisteswissenschaften 656, 661, 696
Geiz 602
Gelegenheit 369 f.
Gemeinschaft 146, 256, 356, 366, 557
— i. S. der Liebe s. Liebe.
Gemüt 666 f.
Genese (Entstehung) 587, 620
Genie, Genialität, Genius 501, 563, 571, 584, 629, 636, 667, 680 f., 684

Genuss 463, 673 f.
Geschehnis und Erlebnis 143, 236
Geschenk, schenkend (Gabe, Begabung, Empfängnis, Offenbarung) 130 ff., 136 f., 152 f., 168, 177, 185–189, 191 f., 204, 214, 220, 384 f., 452, 503, 552, 570, 648, 680 f. Vgl. Offenbarung d. Liebe.
Geschichte 249, 649, 657 f., 662–666, 675, 691, 695, 701. Vgl. Geschichtlichkeit, Lebensgeschichte, innere.
Geschichtlichkeit 586 f.
— christliche 478
— eigentliche oder existenzielle 138 ff., 142, 333, 471, 478
— uneigentliche 471
— und Liebe 164, 166, 218
— bei Jaspers 47 f.
Geschichtswissenschaft s. Historie
Geschlechtsakt (liebeerfüllter) 448. Vgl. Umarmung.
— gegensatz s. Androgyne, männlich-weiblich.
— liebe s. Liebe der Geschlechter.
— person 441
— teil 225
Gesellschaft 21, 211, 317, 463. Vgl. politisch.
Gesetz, apriorisches oder Wesens- 338 f.
— individuelles 380
— „psychologisches" und psychopathologisches 307, 516, 613
— wissenschaftliches 380, 590
Gespräch s. Dialog
Gestalt 159, 206, 698
— = produzierte 614 ff. Vgl. Produktivität.
— duale 586, 623 f. Vgl. Liebesgestalten.
— ewige 250.
— existenzielle s. Existenz, existenzielle Tendenz.
— individuelle 597–602, 676, 680
— en, Liebes- s. Liebe.
— en, plurale s. Dialog, Diskussion, Kampf, Strafe usw., Umgang und Verkehr, mitweltliches Nehmen-bei-etwas.
— psychologische = Daseinsgestalt 556, 562, 583–586, 589–606, 610–627, 631, 677, 704
— singulare s. Fanatismus, Haß, Geiz, Eigenwelt.
— wesenhafte 642, 644 f.
Gestalterkenntnis 590, 622. Vgl. Daseinserkenntnis.
— kreis 688
— psychologie, gestaltpsychologisch 472, 610, 614
— Ab- und Aufbau der 697
— des Arbeiters 603
— des Fallens und Steigens des Daseins 603
— des Springens des Daseins 602. Vgl. indeenfl. In-der-Welt-sein.
— und Begriff 584, 692
— und Teil und Ganzes 597
— sprengt Disjunktion von Inhalt und Gegenstand 614 ff.
— wandel (Metamorphose) 587, 590, 593 f., 608, 611, 613, 652, 675, 684, 698 f., 704
Geste 286, 306
Gestimmtheit (Stimmung, Befindlichkeit) 53, 57, 65, 95, 129, 139 f., 448. Vgl. Geworfenheit.
Gewalt 24 f., 493
Gewissen 51, 138, 141, 238, 427
Gewohnheit 228, 391
Geworfenheit 53, 56. Vgl. Gestimmtheit.
Glaube der Liebe 40, 42, 79, 117, 177, 205, 210, 220
Gleichförmigkeit 315
Gleichnis 31, 81, 207, 232, 624, 703
— chromatisches 700 ff.
— harmonisches 701 f.
Glück 478. Vgl. Liebe und Glück.
Gnosis 42
Gott, Gottheit 18, 124, 134, 222, 383, 414, 419–425, 461, 561, 704. Vgl. Christentum.
Gottesliebe 114, 400. Vgl. Christentum.
Götter 164
Göttin, göttlich 107, 501 f., 554, 625
Grammatik 269
Graphologie 287
Grauen, nacktes 445–448, 475, 596, 643
Greifen 276–284, 296, 371 f., 448. Vgl. Hand, Nehmen-beim-Ohr.
Griechen 131, 164, 187, 223, 225, 236, 427, 464, 626
Griffigkeit (Griff, Handhabe, Zugriff) 281 f., 308, 318, 326, 448, 516
Grund, exemplarischer 634, 642, 644. Vgl. Phänomenologie.
— (geschichtlich)-lebendiger bei Dilthey 480

Grund i. S. der Liebe 149, 152 f., 452, 481 f., 608. Vgl. Geschenk, Heimat.
— i. S. der Sorge 148 f., 452, 481 f. Vgl. Dasein, Existenz, Transzendenz.
Güte 107, 114, 124, 218, 265, 509, 645. Vgl. Zusammenfallen von Du und Duhaftigkeit.

„Hand" 104, 225, 276 f., 279–285, 310. Vgl. Greifen.
Handeln, Handlung 178, 298, 305, 344.
— bei Heidegger 142
Handgemenge 26
Handhabe 324. Vgl. Greifen
Handschlag, Händedruck 223 ff., 449
Handwerk 284, 660
Haß 165, 505, 559, 599 f.
Hedonismus, hedonistisch 467, 471
Heilige, das 579 f.
— der 563 ff.
Heimat (der Liebe) 27, 29, 45 f., 57, 72 f., 77, 95, 101, 136 ff., 188, 214, 216, 256, 287, 452, 481, 500, 504, 535, 552, 643. Vgl. Fülle, Überschwung, liebende Wirheit, Begegnung.
Hermaphroditismus, psychologischer 417 f.
Hermeneutik (historische, psychologische, psychopathologische usw.) 651, 696
Herz des Daseins im Handeln (Heidegger) 142
— i. S. der Liebe (zu-Herzen-gehen usw.) 85, 87, 97, 105–110, 120, 142, 157, 204, 213 f., 223, 511, 534, 578, 589
Hindernis (obstacle) 202
Historisch, Historie, Historiker 211 f., 377 f., 381, 659, 661 ff., 669 693, 697, 703
Historizität 328–335, 375–382, 691. Vgl. Nehmen-beim-Namen.
Hoffen 94, 169
homme-machine 627
homo aeternus 626
— faber 283
— natura(lis) 467, 471, 627. Vgl. Natur, Naturwissenschaft.
— universalis 626
Hörigkeit s. Verfallsformen der Liebe.
Hypothese 633. Vgl. Theorie.

Ich s. Bin.
Ich, das 423, 439 f., 442, 537, 658, 678
— und Du s. Wirheit, liebende.
— und Gegenstand oder Welt 432, 559, 575 f., 582, 617, 640
— fremdes 66, 122, 340
— liebendes 647. Vgl. Ich und Du, Einsamkeit.
— transzendentales 647
— bewußtsein, intuitives oder unmittelbares 398 f.
— -(individuum) 21, 30, 119, 134, 198, 228, 365, 527. Vgl. Moi.
— raum 24
Idealismus, idealistisch 549, 703
Ideation s. Wesensschau, phänomenologische.
Idee 214, 256 (fixe), 604 (reine), 605 in weibl. Form), 682 f. (desgl.).
— ästhetische bei Kant 611 f.
— platonische 644
Ideenflucht, ideenfl. In-der-Welt-sein 49, 74
Identifikation 393, 564
Identitäten (Bedeutungseinheiten) 197, 227, 338
Ideologie 556, 590, 683
imaginatio (Einbildungskraft der Liebe, Wesensschau, liebende) 107, 114–118, 138, *156 f.*, 175 ff., 191, 252, 278, 483, 502, 505, 546, 570, 594, 648, 680, 703. Vgl. liebende Wesenseinbildung.
Imagination, religiöse 477
Imperativ(isch) 23 f., 26, 320
Impressionabilität (Beeindruckbarkeit, Eindruck) 304–308, 324, 367–374, 448, 516. Vgl. Suggestibilität.
In 224.
In-der-Welt-sein 32, 58, 60–68, 142–229, 271, 300, 637, 664
In-der-Welt-über-die-Welt-hinaus-sein 499, 504, 583, 622, 652, 665, 675, 679, 696 f. Vgl. Dasein menschliches, Menschsein, Transzendenz.
Individualismus 468
Individualität 225 f., 307, 432 f., 652, 689
Individuum, menschliches bei Dilthey 654, 669, 675
— philosophisches 564
— und Gemeinschaft 431
Induktion, induktiv 559, 632, 653, 656, 676, 698

Inkommensurabilität von theoretischer Wahrheit und Wahrheit des Herzens 110, 489, 554
Innenwelt 221, 270, 392, 473, 484. Vgl. Eigenwelt.
Inneres und Äußeres bei Dilthey 672 f., 686 f.
Innerwelt(lich) 32 f., 66
Institution 384, 467
Instrumentalisierung des Menschseins 310–316, 448
Intentional(ität) 21, 79 f., 203, 539, 634–638, 643, 702. Vgl. Akt, Phänomenologie, Gegenstand, Noëma und Noëse.
Interessen 291, 315 ff., 594, 660
Interpretation, historische 212, 662
— anthropologische 703
Intersubjektivität der Liebe 647
— transzendentale 647
Intrige 228, 528. Vgl. Nehmen-bei-der-schwachen-Stelle.
Introvertiert 413
Intuition 220, 278, 502, 535
Ist 573, 575 f., 582

Jetzt 49

Kampf, Kämpfer 146, 304, 366, 371 f., 522, 535, 686
Kantianismus 503. Vgl. Kant.
Kategorie, kategorial 571, 653
— und Dasein
Kind 335, 520, 672
Klugheit 320–325, 365
Kommunikation, eigentliche 92, 199
— existenzielle 192 f., 195, 198 f.
— sympathetische 588
Konflikt, psychischer 434, 442
Konkretum 214
Kontakt, sympathetischer 224
Kooperation 25
Körper s. Leib.
— bau 528
— ding (res corporea) 23, 25, 303, 307
— wahrnehmung 450
Kosmos, idios und koinós 443, 536. Vgl. Heraklit, Eigenwelt, Logos b. Heraklit.
Kosmologie 394
— phänomenologische der Liebe 216
Kosmopolit 253
Kraftbegriff 367, 511
Kräfte-Spiel s. Spiel des Daseins.
— psychische 540
Kreatur 255, 262
Kritik der histor. Vernunft 695
— der psycholog. Vernunft 695, 704
Kultur 320, 329, 592, 670, 675
Kunst, Künstler, künstlerisch 202, 217 f., 502, 505, 556, 618, 703

Langeweile 472, 474
Leben (life) 42 f., 45 ff., 61, 174, 176 f., 195, 526, 533 f.
— bei Dilthey 650, 654, 656, 659, 663, 665, 692, 694
— bei Fichte 278
— bei Goethe 613
— bei Plotin 347
— = Bios s. Biologie, Organismus, vital, Naturwissenschaft.
— und Geist 534, 613
— sgenuß = Sichausleben 465
— sgeschichte, innere 333, 339, 464, 477, 519, 654–657, 691, 694
— skategorie, humane bei Dilthey 643, 652 ff.
— swerk 455
Lebewesen (Mensch als bloßes) 445 f., 448 ff. Vgl. Grauen.
Leere 471
Leibbewußtsein 367, 470
— und Selbstbewußtsein 471
Leibesperipherie 471
Leibhaftigkeit, Leiblichkeit, „Leib" 203, 368 f., 373, 445, 460, 525
— Rehabilitation der 469
— und Eigenwelt 449 f.
— und Existenz 450, 468, 476. Vgl. Vergessen.
— und Freundschaft 448
— und Ich 450
— und Körper 450, 469
— und „Kosmos" 470
— und Liebe 448. Vgl. Scham.
— und mitweltliches Nehmen-bei 448. Vgl. Impressionabilität, Instrumentalisierung, Historizität, Suggestibilität, Responsabilität.
— und Transzendenz 449
Leibraum 24, 367
Leib-Seele-Geist-Trennung anthropologisch unzulässig 278, 374, 690 f.
Leid (souffrance, Schmerz, Trauer) 187, 235, 247, 478, 533, 588. Vgl. Liebe und Leid.
Leidenschaft 313, 316, 629
— und Bilder 439
— und idios Kosmos 443, 446, 557
— bei Kierkegaard 546

Libido 693
Licht (Belichtung) 196, 589
Liebe (liebendes Miteinandersein, Eros) 30, 34, 499, 529, 635, 643, 668, 676
— geniale 172
— mystische s. Verfallsformen d. L.
— romantische s. Liebe und Romantik.
— unglückliche 78
Liebesbegriff (anthropologischer und christlicher) 403
— begegnung s. Begegnung.
— beziehungen, Ambivalenz der – 109, 194
— brief 208
— erklärung 208 f.
— fanatismus s. Verfallsformen der Liebe.
— formen, empirische 509. Vgl. Liebesphänomen, identisches.
— gedicht 205, 208, 217
— gestalten 306, 584, 680
— landschaft 256
— leidenschaft (amour-passion) 26, 95, 160, 168 f., 311
— mystik s. Verfallsformen d. L.
— objekt s. Verfallsformen d. L.
— phänomen (Identität desselben in allen wahren Liebesformen) 41 f., 259 f., 417, 570, 604
— primat (phänomenologisch-ontologisches) 87, 165, 640
— primat gegenüber dem Wissen 636
— rausch s. Verfallsformen d. L.
— wahnsinn s. Verfallsformen d. L.
Liebe zur reinen Form 604, 697
— Abenteuer der 639
— Augenblick der – s. Augenblick.
— Blick der 80, 207 f., 215, 584. Vgl. Liebesgestalten.
— Dauer der s. Dauer.
— Dialektik der s. Dialektik.
— Einbildungskraft der s. imaginatio.
— Elternliebe 169
— Erkenntnis der s. Erkenntnis, liebende.
— Ewigkeit der s. Ewigkeit, Augenblick d. L.
— Freiheit der 27
— Freundesliebe 169. Vgl. Freundschaft.
— Fülle der s. Fülle.
— ihr eigener Gegenstand 258
— Geist der s. Geist
Liebe der Geschlechter 26, 169, 207, 373, 417, 499, 509. Vgl. Liebesleidenschaft.
— Gespräch der s. Dialog.
— Glaube der s. Glaube.
— Glück der 31
— Grund der 116, 149, 152, 452, 608. Vgl. Geschenk, Heimat.
— Gruß der 84, 118, 208, 215, 584 f.
— Heimat der s. Heimat.
— imaginatio der s. imaginatio.
— Irrationalität der s. Unvernunft d. L.
— Kind der 207 f., 218
— Kindesliebe 26, 169
— Kraft der 265, 357
— Kuß der 80, 207 f., 587 f. Vgl. Liebesgestalten.
— Lächeln der 118. Vgl. Liebesgestalten.
— Lockung der (Gegensatz: Verlokkung, Verführung) 84, 149, 177, 220
— Logos der 120
— Metaphysik der 30. Vgl. Schopenhauer.
— Methodologisches zur 259
— Mutterliebe 26. Vgl. Pestalozzi.
— Nächstenliebe, christliche s. daselbst.
— Nähe der s. Nähe.
— Nennung der 205, 209
— Nichtwissen der (wissendes) 116, 576
— Objektivität der 565, 577, 582, 664
— ordo amoris 399–401
— Paradoxon der 42
— Perfekt, absolutes, der 685
— Räumlichung der 26–31, 76, 82 f., 214, 223. Vgl. Heimat.
— Reichtum der 26, 560
— „Sehr-Sein" der 154 f.
— Seinssicherheit der 504
— Selbstauslegung der 30, 41, 262, 267, 564
— Selbstmehrung der s. Eros heautón auxōn.
— Suspension der 172 f.
— Schweigen (Schweignis) der 195, 198, 213, 215
— Stille der 198, 200 f., 216
— Tiefe der 26 , 31, 201
— Überschwang der s. Überschwang.
— Überschwung der s. Überschwung.
— Über-Welt-hinaus-sein der s. Überschwung

Liebe, Überweltlichkeit der 98
— Umarmung der 26, 80, 84, 132, 207, 584 f. Vgl. Liebesgestalten.
— Un(an)greifbarkeit der 112
— Unendlichkeit der s. Unendlichkeit.
— Untrennbarkeit von Leib-Seele-Geist in der 113 f., 373
— Unvernunft der 116 f. Vgl. Liebe und Beweis.
— Urteil der 560, 576
— Verfallsformen der s. Verfall.
— Wahrheit der s. Wahrheit.
— Wandel der 108, 504 f. Vgl. Heimat.
— Weite der 27, 31
— Werk der 118
— Wiederholung der. Vgl. Wiederholung.
— Wink der 584. Vgl. Liebesgestalten.
— Wirheit der s. Wirheit, duale.
— Wissen der 118
— Wort der 206, 208, 214 f., 218, 584. Vgl. Liebesgestalten.
— und Abschied 174, 176
— und das Absolute 570
— und Angst 288, 556, 643
— und Aesthetik 215, 386, 640 f.
— und Begierde 497
— und Begriff 553 f.
— und Besitz 169
— und Beweis 40, 42, 113–118
— und Bilder 118 ff., 120, 176, 208.
— und „Blut" 114 f., 554
— und Daseinserkenntnis 645, 682. Vgl. Daseinserkenntnis.
— und Diskursivität s. Überwindung etc.
— und Ehe 218 f., 418
— und Erkenntnis s. Erkenntnis, Daseinserkenntnis.
— und Ethik 386 f., 547
— und Evidenz s. Evidenz.
— und Ewigkeit s. Ewigkeit, Augenblick d. L.
— und Existenz 481 f., 547, 551 ff., 565
— und Fragen 610
— und Freundschaft s. Freundschaft.
— und Fürchten 93, 149, 189, 197, 508
— und Ganzheit 118, 160
— und Geschichte 381, 695
— und Geschichtlichkeit s. Liebe und Existenz, Ewigkeit, Augenblick, Heimat.
Liebe und Geist 503, 613. Vgl. Geist, Idee (weibl.).
— und Glückseligkeit 169
— und Hoffen 169
— und Idee 40, 42, 604. Vgl. Idee (weibl.).
— und Kennen 587
— und Kosmologie, phänomenologische 216
— und Leben 613. Vgl. Ewigkeit, Heimat, Überschwang und Überschwung.
— und Leib 203, 373. Vgl. Scham.
— und Leid 169, 172, 187 f., 197, 235, 247
— und Philosophie 117
— und Platonismus 178. Vgl. Platonismus.
— und Poesie 215–218. Vgl. Dichtung, Produktivität.
— und Produktivität s. Produktivität.
— und Psychologie, objektivierende 21, 374 f., 489, 505
— und Raum s. Heimat, Liebe und Welt.
— und Religion 37, 173, 385 f., 547 Vgl. Christentum.
— und Reue 173, 247
— und Romantik 171
— und Sachlichkeit 485
— und Sehnsucht s. Sehnsucht.
— und Sein s. Sein
— und Sittlichkeit 178
— und Situation 109
— und Sorge 509, 554 f., 610, 681. Vgl. Widerspruch von L. u. Sorge und Überwindung etc.
— und Sprache s. Sprache.
— und Scham 373, 508, 527
— und Schicksal s. Schicksal.
— und Tod s. Tod.
— und Triade, psychologische 81
— und Universalität 507
— und Vernunft bei Hegel 493 ff.
— und Wagen 82, 93, 149
— und (göttlicher) Wahnsinn 505
— und Wahrheit s. Wahrheit.
— und Wandel 108, 502, 504
— und Welt 71, 76–78, 97 f., 109, 111 f., 156, 250, 381, 686
— und Wirklichkeit 156, 683. Vgl. Offenbarung.
— und Wissenschaft, empirische 21. Vgl. Inkommensurabilität etc.
— und Zeit s. Liebe und Welt, Ewigkeit d. L., Augenblick d. L.

Logos 243, 563. Vgl. Heraklit, Vernunft.
— als Eros 628. Vgl. Liebe und Idee.
— der Liebe 120
— „der Psyche" 641
— bei Heraklit 27, 412
Lüge 327, 548, 687
Lust 119, 426, 509. Vgl. Hedonismus, hedonistisch.
— prinzip 401, 426, 444, 467

Mächte, allgemeine 528, 530
Mächtigkeit 130, 147 f.
Macht(sphäre) 24 f., 443
Magie, magisch 330, 349
Man-selbst-sein, Menge, Publikum 49, 57, 68, 139, 141, 143, 270 f., 382
Man bei Amiel 68
— bei Heraklit 243
mancipatio 248
Manisch-depressives Irresein 476, 527. Depression, Ideenflucht.
Männlich-weiblich 115, 221, 415–419, 683
Masse (Vermassung) 243, 336, 557
Mathematik, mathematisch 307, 314, 631 f.
Mechanismus, mechanisch 303, 307, 315, 318 f.
Medizin 225, 444 f.
Meinen, gemeinsames 232
Melodie 615 f.
Mensch, menschlich 61, 252 f., 262 ff., 286, 293, 299, 303, 312, 320, 394, 404 f., 445, 532, 553 f., 578 ff., 585, 658, 693. Vgl. homo, Anthropologie, Menschsein.
— ewiger 626 f.
— geschichtlicher 658, 662, 689
— moderner 438, 454
— als „bloßes Lebewesen" 445, 448 ff. Vgl. Grauen.
— en, Idee des 625–627
— enkenntnis 268, 484, 519, 560, 580. Vgl. Klugheit.
— ennatur s. Natur.
Menschheit 652, 675, 689
Menschsein 266 f., 271, 315, 337, 340, 351, 445 (= mehr als Leben), 452, 585, 627, 638, 664 ff. Vgl. Mensch, In-der-Welt-über-die-Welt-hinaussein, Anthropologie, Modi.
Merkmal 298 f., 593
Metamorphose s. Gestaltwandel.
Metaphysik 199, 203, 432, 537, 652
Methode, methodisch 226, 591
— anthropologische 58. Vgl. Anthropologie.
— der Daseinserkenntnis 681. Vgl. Daseinserkenntnis.
— historische 662 f. Vgl. Historie.
— naturwissenschaftliche s. Induktion, Gesetz, Exemplar und Gattung, Naturwissenschaft.
— ontologische 33. Vgl. Ontologie.
— phänomenologische 59, 674, 703. Vgl. Phänomenologie, Eidos, Faktum, Grund exemplarischer, Wesensschau.
— der psychologischen Erkenntnis 591. Vgl. Daseinserkenntnis.
— wissenschaftliche 650, 699. Vgl. Wissenschaft.
Mißtrauen 354
Mit 224, 527
Mitdasein 65, 67 f.
Miteinandersein, alltägliches 36, 68
— liebendes s. Liebe.
Mitleid 255
Mitsein 21, 36, 65–68, 92, 268 f., 324, 365, 496. Vgl. Mitwelt, Nehmen-bei-etwas, Mitweltliches, Personalität.
Mitteilen 230–233
Mitwelt, mitweltlich (Mitmenschen) 65–67, 276, 547, 670. Vgl. Nehmen-bei-etwas, mitweltliches, Personalität, Diskursivität.
Modi des Menschseins 591–603, 690, 704. Vgl. Dualität, Pluralität, Singularität.
Moi (intime, profond, superficiel, etc.) 133 f., 543.
— haïssable, injuste 420. Vgl. Ich das.
Monade, monadisch 119, 198, 405, 657 f., 687
Monolog 477. Vgl. Dialog.
Moralität (Sittlichkeit, Sitte) 326, 352–58, 521, 528, 530, 577, 675. Vgl. Ethik.
Motiv, Motivation 577, 593 f., 688
Motivverstehen 688
Mund, mündlich 294
Musik 201, 215 ff., 505 f. Vgl. Melodie, Gleichnis harmonisches.
Mutter 41
Mutterliebe s. Liebe.
Mystik, mystisch 42, 195, 384, 699
Mythos, mythisch, Mythologie 42, 164, 179, 199, 401, 416, 437 f., 538, 626, 652
— der Naturwissenschaft 627

Nacherleben 593, 678
Nächstenliebe, christl. 400, 403, 410
Nähe der Erkenntnis 514
— der Liebe 28, 31, 73, 213, 353, 514
— der Selbstbeobachtung 483
— welträumliche 32, 73, 301 f.
Nahrung 289
Name 330–332. Vgl. Nehmen-beim-Namen, Eigenname.
Namenvergessen 472 f.
Natur, natürlich 21, 32, 426, 526, 528, 559, 585, 592, 644, 648 f.
— des Menschen, Menschennatur 315, 364, 395, 485, 578, 672, 680, 701
— bei Goethe 618–630
Naturalismus 426
Naturwissenschaft 21, 119, 275, 313, 340, 394, 515, 538, 627, 661, 696, 698
Negation der Determination 544, 568
— der Negation 577, 589
Negative, das 59, 421, 588
Nehmen-bei-etwas 21, 273, 276, 308, 500, 510 f., 687 f. Vgl. Diskursivität, Personalität, die Andern.
— mitweltliches 300–304, 661
— — beim Namen 328–355, 516
— — beim Ohr 279, 304–308, 366–374, 516
— — bei der schwachen Stelle 308–322, 362–366, 516
— — beim Wort 210, 322–328, 351–361, 516–530
— umweltliches 275, 279–287
Nennen, Nennung, Benennung 284 f., 288, 295, 297
— der Liebe s. Liebe.
Neukantianismus 17, 503, 575, 583, 634
Neuplatonismus 151. Vgl. Plotin.
Neurologie, neurologisch 291, 296, 298
Neurose, Neurotiker 318, 335, 378, 413, 436–439, 441 f., 533, 683
Neurosentheorien 451
Nihilismus 465, 467
Noëma, Noëse 339, 634
Norm (des Eidos für das Faktum) 634, 644
nuncupatio 295, 329

Objekt s. Gegenstand.
— schlechthin 681
Offenbarung (Offenbarheit, Empfängnis) der Liebe 86, 128–131, 133, 154, 156, 190, 201, 204, 552, 681. Vgl. Heimat, Geschenk.
Ontologie, ontologisch 16, 23, 33, 64, 101, 142, 147, 167, 207, 243, 248, 267, 293, 447, 549 f., 556, 613, 635 ff. Vgl. Fundamentalontologie.
Ontologismus 492, 504.
ordo amoris s. Liebe.
Organ, neues und Gegenstand, neuer 619, 628 f., 677
Organismus, organisch 180, 293, 316, 373, 449, 520, 688
— bei Goethe s. Natur bei Goethe.
Ort i. S. der Liebe 29, 31, 46
— i. S. der Sorge 34. Vgl. Platz.

Pädagogie (Erziehung), Pädagoge 212, 318, 678
„Parteien" 441, 451, 594
Person (erste, zweite, dritte) 65, 77, 91, 116, 122, 126, 132, 236, 264, 269, 429, 431
Personalität (Person) 122, 163, 273, 336 f., 347–350, 364, 434–444, 524, 600, 644. Vgl. Diskursivität, mit- und eigenweltl. Nehmen-bei, Rolle.
Personalpronomina 64, 67, 91, 218, 602
Personen, göttliche 396
Persönlichkeit 226, 597, 600
Pflanze 324
Phänomen bei Husserl 642, 702. Vgl. Phänomenologie Husserls.
— Ur- bei Goethe 625, 629 f., 633 f., 644
Phänomenologie Goethes 634. Vgl. Phänomen bei Goethe.
— Husserls, phänomenologisch 15 f., 59, 179, 259, 394, 603, 631–638, 642–649, 662, 675, 702 ff.
Phantasie (bloße) 252, 603
Philautia 257, 321, 387–392, 396
Philosophie, philosophisch 48, 117 (und Liebe), 195, 606, 626, 681, 703 f. Vgl. Ontologie, Metaphysik.
Physiognomie, physiognomisch 287, 297
Physiologie 61
Pietas 165
Pietismus 145, 421, 430
Platonismus 178, 261, 604, 628. Vgl. Plato.
Platz 23 ff., 30 f. Vgl. Gegend.
Pluralität, pluraler Modus, plurales Wir 382, 433, 592 ff., 609. Vgl. Personalität, Umgang, Verkehr.
Poesie s. Dichtung.

Politik, politisch 21, 23, 314 f., 362, 394, 527 f., 577, 580. Vgl. Nehmen-bei-der-schwachen-Stelle, Klugheit, Menschenkenntnis.
Position, sinnräumliche 24, 31. Vgl. Standpunkt.
Positivismus 313, 316, 538
Präsenzzeit 46
Praxis 177. Vgl. Umgang, Verkehr.
Primat, phänomenologisch-ontologisches der Liebe s. Liebes-Primat.
Primitiven die, primitiv 296, 330, 349, 438
Principium individuationis 444
Problem, das anthropologische 640
— der Daseinserkenntnis s. Daseinserkenntnis.
— e eigentliche der Psychologie 544
— psychologisches 374
Produktivität, Produktion, produzieren 136, 220, 594, *614*, 628, 639, 676, 678 ff., 683 f., 686, 694. Vgl. Bildung psychologische, Doppelt-Unendliches, Gestalt, Teilnahme.
Pronominalform 431, 529.
Prozesse, psychologische 21
Psyche 519, 641, 675
Psychoanalyse, psychoanalytisch 41, 135, 159, 212, 225, 261, 318 f., 393, 421, 426, 434, 442, 451, 519, 630, 643, 660
Psychologe, der 378, 381, 556, 604, 611, 648, 661, *678*
Psychologie, psychologisch (Daseinserkenntnis)
— Allgemeines und Historisches 21, 23, 135, 142, 173, 199, 296, 307, 318, 394, 501, 544, 559 ff., *573*, 602
— experimentelle 272, 291, 519
— naturwissenschaftliche 21, 61, 641
— „objektive" 318 f., 698
— objektivierende = vergegenständlichende 442, 540 ff., 584. Vgl. Ereignis psychologisches, Funktion, Vorgang, Schicht usw.
Psychologie, verstehende und erklärende 696
— Gegenstand der 501. Vgl. Spiel des Daseins mit-sich-selbst.
— Probleme eigentliche der 544
— bei Hönigswald 14, 573 f.
psychologische Erkenntnis s. Daseinserkenntnis.
— s Genie 680 f., 684
— Hermeneutik 696
— r Teil 61, 359
Psychopathologie, psychopathologisch, Psychiatrie, Psychiater 75, 86, 135, 142, 180, 293, 395 f., 328, 378, 436 ff., 442, 481, 526, 596, 678, 696
Psychophysisches Problem 374
Psychose 378, 442, 476, 596, 672. Vgl. Wahnsinn, verrückt.
Psychotherapie, Psychotherapeut 212, 231, 306, 426, 678

Quasidialogischer Charakter des Selbstgesprächs 429, 433
— Gegenüber 483
— Verantwortlichkeit sichselbst gegenüber 427

Raserei 448
Rasse 528, 532
Rat, daseinskundiger 703
Ratio, rational, Rationalismus 24, 117, 313, 398, 508
Rationalisierung 314. Vgl. Politik.
Raum (Räumlichkeit) 32, 290, 510.
— erlebter 74, 81
— gestimmter 256
— Leib- s. Leib.
— magischer 349
— orientierter 223, 349
— sittlicher 352 f.
— und Subjekt 33
— und Welt 33
— Sinnräumlichkeit und Welträumlichkeit 24
Räumlichung (Einräumung i. S. der Liebe) 26–31, 76, 80 f., 214. Vgl. Heimat.
— i. S. der Sorge 23, 25, 32 f., 64 f., 223. Vgl. Erschlossenheit des Daseins.
Realität, real 189 f., 452, 681. Vgl. Offenbarung der Liebe.
Recht 211, 284 f., 295 f., 522, 526 ff., 530 f., 660
— haben 24 f.
Rede 205, 313
— zug 275, 703
Reflexion 360, 667, 699
Reifung, existenzielle 479 f.
— sittliche 354, 393
Religion, religiös 170, 195, 253, 385, 437, 546 f., 626. Vgl. Christentum.
Renaissance 314
Responsabilität 322–328, 354 f., 516, 530 f. Vgl. Moralität.
Ritus, rituell 285, 449

Rolle 231, 273, 354 ff., 434–444, 477, 523. Vgl. Personalität, Verhältnis, Standpunkt, Situation, Diskursivität.
Romantik, romantisch 138, 145, 171, 187, 399, 433, 506, 682
Römer, römisch 284 f., 295 f., 315, 405, 464
Rorschachversuch 519
Ruf 334, 375, 379. Vgl. Nehmen-beim-Namen, Namen, Historizität.

Sachlichkeit 485
Sachsphären (Washeiten) (vgl. Psyche) 341, 358, 660
Seele und Anthropologie 677
— und Metaphysik 704
— ein religiöser und numinoser Begriff 199
— eine „hinzugefügte Zeitlosigkeit" 658
— schöne 421
— bei Aristoteles 411
— bei Heraklit 27, 412
— bei Jung 418
Sehnsucht 28, 33, 105, 124, 128, 131 f., 278, 389, 393, 555, 658. Vgl. Imaginatio, Begegnung.
Sein s. Ontologie.
— und Liebe 504, 669. Vgl. Offenbarung, Realität, Sehrsein und Seinssicherheit der Liebe.
— zum Grunde 450 ff., 481 ff. Vgl. Existenz, Liebe.
Selbst, anonymes 438 f.
— eigentliches s. Eigentlichkeit.
— eigenwilliges 165, 419 f.
— (heit der Liebe) 21, 126, 137 f., 151, 165, 186, 440. Vgl. Einsamkeit, Wirheit.
— rollenhaftes 316, 342, 440
— der psychologischen Bildung 678, 680 f.
— bei Dilthey 657, 692 f.
— bei Heidegger s. Eigentlichkeit und Manselbst.
— bei Jaspers 192
— behauptung, vitale 444, 528
— bekenntnis 703
— beobachtung 479, 483, 536 f., 539, 544, 594, 679
— bewußtsein 300
— erfahrung 483, 532, 679
— erkenntnis, diskursive oder eigenweltliche 398 f., 484, 529–532, 536, 544 f., 619. Vgl. Selbsterfahrung und Selbstbeobachtung.
Selbsterkenntnis, existenzielle 479, 545 ff. Vgl. Reifung existenzielle.
— unmittelbare oder intuitive 398.
— volle = psychologische — = i. S. der Daseinserkenntnis 594 ff., 636
— bei Hamann 421 f., 424
— bei Hegel 432, 497, 520, 535
Selbsterleben, wissendes 544
Selbstgespräch 429 f.
Selbstkenntnis 434, 544
Selbstliebe, christliche 387, 393–424, 476 f.
— freundschaftliche s. Philautia.
Selbstmord 72 f., 446, 533 ff., 596
— sucht = Selbst(liebe), Eigenliebe, Egoismus, Narzismus 182, 321 f., 364, 383, 389, 393, 413, 420, 424, 426, 443, 471, 664
— urteil 533
— vergottung 419
— vertrauen, mangelndes 439
— verwirklichung 436 f. Vgl. Eigentlichkeit, Reifung.
— wahrnehmung 539, 690
Sexualität, sexuell 161 f., 221, 340, 373, 450, 500, 509
Singularität, singularer Modus 382, 393, 401, 426, 429, 433 f., 444, 456, 458, 470, 646, 669, 691 f. Vgl. Eigenwelt, Einzelner, Einziger, Existenz.
Sinn 24.
— gliederung mangelhafte 475
— zusammenhang s. Lebensgeschichte innere.
Sittlichkeit s. Moralität.
Situation i. S. der Existenz 47, 49, 52 f., 109 f., 550 f.
— i. S. der Liebe 109, 155, 161
— weltliche 71, 272, 369, 524
Sorge-Struktur des Daseins, Besorgen 31 f., 48–51, 54 f., 60–68, 138 ff., 267 ff., 300 ff., 548, 609
Sorge um die Liebe 94, 96, 178, 184, 553, 599
Soziologie, soziologisch 199, 394
Spiel 256, 280, 366
— des Daseins-mit-sichselbst 489, 501, 532, 560, 565, 577, 592, 596, 617, 628, 646, 678, 684 f., 704. Vgl. Psychologie, Gegenstand der
— Intrigen- 528
— Kräfte- des Daseins-mit-sichselbst 512, 523
— der Motive 593
— Rollen- 524. Vgl. Rolle.

Spontaneität der Natur bei Goethe 629, 636
— der Wahl s. Wahl.
Sprache 87, 228 f., 275, 279, 288, 294, 296 f., 299, 309 f., 313, 427, 431, 477 f., 520, 542, 602, 660, 662
— deutsche 235
— französische 235
— griechische 223, 225
— lateinische 225, 295
— wissenschaftliche 31, 428
— der Eigenheit 477
— der Liebe 26, 30, 77, 80, 138, 157, 163, 196–219
— der christlichen Selbst-Liebe 474
— des Nehmens-bei-der-schwachen-Stelle 308–311, 362
— des Seins zum Grunde (als meinem) 477
— der Sittlichkeit 355
— des Umgangs (Umgangssprache) 77 f., 108, 163
— Räumlichkeitsgehalt der 27, 30, 74, 164
Sprichwort 703
Subjekt, Subjektivität
ideales, reines oder transzendentales 442, 549, 582, 606, 647
— empirisch-psychologisches 647, 680
— weltloses 199, 228, 250, 293, 298, 369, 442. Vgl. das Ich.
Subjektivität = Innerlichkeit bei Kierkegaard 545 f.
Subjekt-Objekt-Spaltung 32, 212, 537, 682. Vgl. Erkenntnis, diskursive.
Substanz (Substantivierung) 441, 537
Suggestibilität 212, 316, 324, 336, 448, 516. Vgl. Nehmen-bei-der-schwachen-Stelle.
Suggestion 437 ff.
Symbol, symbolisch 285
— aufschließendes 612
— haftigkeit des Leibes 449
Sympathie 199, 250, 256, 684
Synchronismus 199
Syneidesis 427
Syntonie 199

Scham s. Liebe und Scham.
Schauspieler 355
Schichten(theorie) der Persönlichkeit und des Seins 439, 447, 518
Schicksal, weltgeschichtliches 177, 229, 235, 287, 345
— bei Heidegger 77, 144, 146, 344
Schicksal und Liebe und Freundschaft 167, 194, 236, 246, 252
Schiedlichkeit 197 f., 414
Schizophrenien 476, 603
Schlaf 472, 474 f.
— bei Böhme 416
— bei Heraklit 416
Schluß 571
Scholastik 409, 484
Schönheit 215, 217 f.
Schrift 287, 296
Schuld, Schuldigsein 35, 51, 138, 141, 577, 588
Schweigen, Schweignis 195, 198, 213, 215, 513
Schwere 81, 96, 140, 148, 153, 303, 511
Schwester 38–41

Staat (Nation) 26, 348, 522, 528, 590, 660
Standpunkt, standpunktlich (Stellungnahme, Einstellung, Gesichtspunkt) 341, 346, 348, 350, 376, 435, 512, 523, 529, 594. Vgl. Rolle, Personalität, Diskursivität.
Steigen und Fallen 74, 81
Stille 200, 209
Stimmen 378
Stipulatio 295 f.
Stoiker 317
Strafe 304, 370 ff., 522, 525 f., 592 ff.

Tatsache s. Faktum.
Technik 208, 319, 528, 699
— psychotherapeutische 426
Tendenz, existenzielle s. daselbst
— psychologische 21, 518, 540
Terminologisches 17 f., 231, 273, 428
Teil, psychologischer 61, 359
— und Ganzes 225 f., 307 f., 338, 358–361, 365 f., 379, 450, 597, 632, 636, 651, 653, 659. Vgl. Gestalt, Produktivität.
Teilen-mit 227–230, 269
Teilnahme, Teilnehmen-an 233–258, 502–512, 529, 563, 628, 634. Vgl. Produktivität.
Theismus 124
Theologie, theologisch 18, 181, 243, 263, 385, 394, 549, 583, 704
Theorie, theoretisch 199, 360, 536 f., 590, 629, 633, 644, 655, 698
Tier 61, 283 f., 303, 305 ff., 325, 364, 497, 619, 687

Tod (Sterben) und Christentum 402 f.
— und Existenz 35, 50 ff., 138, 146, 550 f.
— und Freundschaft 138, 249
— und Liebe 35, 37, 42, 52, 167–195, 402
— des Nächsten 194
— es, Lebensimmanenz des 171, 173, 180, 184
— es, Lebenstranszendenz des 180, 184
— es, Liebesimmanenz des 171, 189, 551 f.
Transzendieren, Transzendenz 278, 288, 448
— s, die beiden Formen des *140 f.*
— reines s. Überschwung.
— überschwingend-entziehendes (Entzug) 141, 155, 197, 215 f., 246, 528, 559, 567 f., 582 f., 652
Trauer bei Freud 194
Traum 252, 395, 401, 433, 442 f., 475, 557, 672
Tremendum 86
Treue, der Existenz 127, 150, 174
— der Liebe 125, 136, 151, 174, 191, 386, 440
Trieb, Triebhaftigkeit 316, 318, 439, 538, 631
— person 442
Trost 170
Typen, psychologische 457, 515, 518 f.
Typus, typisch 519
— bei Dilthey 652, 660, 673, 675, 679, 685, 694
— bei Goethe 637

Übergewicht (angebliches) der Selbstwahrnehmung über die Fremdwahrnehmung 539
Überlieferung 385
Überschwang der Liebe 155 f., 188, 214, 232
Überschwung, reiner = rein überschwingende Transzendenz 100 f., 139, 155–158, 177, 192 f., 215, 391, 544, 593, 652, 681, 695
Überweltlichung s. Überschwung.
— der Liebe 98
Überwindung des Widerspruchs von Liebe und Sorge 551–565 *(562)*, 583, 591, 646, 665, 681, 684
Umgang und Verkehr, eigenweltlicher 425–450, 525–544. Vgl. Eigenwelt.
— mitweltlicher 21, 23, 90, 219, 269, 271, 306, 530, 644, 660. Vgl. Nehmen-bei-etwas, mitweltliches.
Umgang und Verkehr, umweltlicher 33. Vgl. Nehmen-bei-etwas, umweltliches, Umwelt.
Umschlag von Geeignetheit in Eigenschaft 517 f.
— des praktischen Besorgens in theoretisches Entdecken 102 ff., 512, 515, 531
Umwelt(en) 62, 64, 102, 405
Umwillen 59, 67, 101, 229, 272, 369, 548, 550, 661
Unbewußtes 41, 393, 399 (habituelles), 418, 437 („kollektives"), 472, 643, 678
Uneigentlichkeit 49, 55, 57 ff., 63. Vgl. Man-selbst.
Unendliche, das
— s bei Feuerbach 181
— s bei Rilke 95, 149
— Doppelt- 601, 619 f., 636, 639, 677 f. Vgl. Produktivität, psychologische Bildung, Psychologe.
Unendlichkeit des Daseins als Liebe 267
— schlechte 46, 55, 137
— wahre der Liebe 44, 46, 55, 147, 158, 164, 271. Vgl. Heimat.
Unergründlichkeit des Grundes des Daseins 452, 704
Universalsein = vieles lieben 507
Urbild s. Abbild und Urbild.
Urteil, ethisches 594
— existenzielles 594
— Freundes- 563 f., 594, 702
— historisches 377
— kritisches 581
— logisches 111, 560, 575, 600, 644, 699 f.
— psychologisches = der Daseinserkenntnis 561–566, 576, 578, 599
— religiöses 594
— wissenschaftliches 504, 594

Valeur, la 544
Vegetieren 447
Verantwortlichkeit s. Responsabilität.
Verbrauch 166, 463
Verbrechen 579
Verbum, verbal 298, 677
Verdrängen 472
Verfallen bei Heidegger 35, 49, 455, 548
Verfallenheit aneinander s. Verfallsformen d. L., Hörigkeit.
Verfallsformen, Verfallsmöglichkeiten, Gefahren der Liebe 94, 96, 123, 135 f., 160–167, 173, 356

Verfallsformen, Verfallsmöglichkeiten, Liebesfanatismus 36, 160 f.
— Liebeshörigkeit 36, 161, 356
— Liebesmystik 37, 137, 162
— Liebesobjekt 166 (Deinheit), 194
— Sexualität s. daselbst.
— Sorge um die Liebe s. Sorge.
— Verliebtheit 159
— Liebeswahnsinn 36
Verführung 212. Vgl. Nehmen-bei-der-schwachen-Stelle.
Vergessen 191 f., 472 ff.
Verhältnis 89, 231, 350. Vgl. Rolle, Person.
— Rechts- 530
— Vertrags- s. Vertrag
— zu mir selbst 123. Vgl. Zu-sich-selbst-sein.
Verkehr s. Umgang, mitweltlicher.
Vermögen, psychologisches 21, 540, 612 f.
Vernunft 118, 277, 285, 651, 682
— historische 694 f.
— psychologische 695–698, 704
— und Liebe bei Hegel 439 ff.
Verrückt 476
Verstand 118, 277, 285, 581. Vgl. Denken.
Verstehen = verstehender Entwurf (Heidegger) 49, 53, 59, 61, 101, 140, 548, 660
— logisches 687
— nehmendes, vernehmendes 687
— psychologisches 588, 678 f., 695. Vgl. Daseinserkenntnis.
— bei Dilthey 651, 654, 656, 660 f., 669, 673
— s, Akt des 220, 503, 506
— und Erkennen 661
— und Erklären 654, 696
— und Erleben bei Dilthey 690
— des Ausdrucks, Ausdrucksverstehen 687 f.
— des Motivationszusammenhangs, Motivverstehen 688
Vertiefung, enthusiastische 646, 658, 663, 676, 685
— in den Gegenstand 667
Vertrag 231, 327, 360, 516
Vertrauen 224, 327, 352 ff.
Verweilen-bei 506, 512, 518
Verweisung, Verweisungszusammenhang 63 f., 67, 444. Vgl. Bewandtnis.
Verzweiflung, verzweifelt 412, 596
Vitalität, vital 289, 444, 449, 471, 693
Vitalität, élan vital 155, 693
Volk, volkstümlich 146, 197, 248, 429, 467, 528, 532, 557, 689
Völkerpsychologie 296, 298
Vorhandenheit 23, 31, 102, 518, 537. Vgl. Umschlag des praktischen Besorgens in theoretisches Entdecken.
Vorgänge, psychologische 518, 631, 654–657
Vorrang, angeblicher der inneren Wahrnehmung 133 f.
— phän.-ontol. der Liebe s. Liebesprimat.
Vorstellungen, freisteigende 442, 469
Vor-Teil 291, 321 f., 371

Wahl, Spontaneität der 93, 264
Wählen, sichselbst 58
Wahn 557
Wahnsinn s. Psychosen.
— bei Plato 503, 505.
Wahrheit 218
— daseinsmäßige Seinsart der 548, 606 f.
— en, ewige 549, 606
— der Liebe (des Herzens) 28, 31, 42, 110, 120, 213 ff., 217, 243, 411, 507, 551, 553, 608
— der psychologischen Erkenntnis 554, 683, 698. Vgl. Daseinserkenntnis.
— der psychologischen Erkenntnis und diskursive Erkenntnis 457. Vgl. Überwindung usw.
— sittliche 355
— wissenschaftliche 110, 626, 699
Wahrnehmung 103, 264, 290–292, 360, 365, 371 f., 702
— innere und äußere 654
— innere, Evidenzvorrang derselben bei Descartes 689
— und dritte Person 93
Wandel der Liebe s. Liebe.
Wanderung 351, 383. Vgl. Erfahrung, Diskursivität.
Wandlung 545
Weltbild, vorwissenschaftliches 13, 16
— bürger 253
— lichkeit, Welt, weltlich, Weltlichung oder Mundanisierung 23, 32, 62, 66, 70, 142, 273, 298, 307, 443, 643
— raum 24
— zeit 302
Werkzeug 238. Vgl. Zuhandenheit, Instrumentalisierung.

Wesen bei Dilthey 652 f., 662
— bei Husserl s. Eidos.
Wesenseinbildung der Liebe 191, 482 f., 501, 596, 613, 645, 648, 681. Vgl. Zusammenfallen von Du und Duhaftigkeit in der Liebe, Imagination der Liebe.
Wesenserkenntnis 485
Wesensschau, phänomenologische oder Ideation *644 f.*, 648, 660, 680 f.
Widerspruch, Wechselprozeß, dialektischer von Liebe und Sorge 165, 393, 482, 501, 509, 512, 521, 554, 583, 599, 646. Vgl. Überwindung usw.
Widerstand 24, 165, 303, 305, 317, 511
Wiederfinden, Sich- 494
— des Ich im Du (Dilthey) 663, 665, 670, 695
Wiederholung, existenzielle 45, 53, 145 f., 248, 473, 551, 693
— der Liebe 41, 210
Wiedersehen als duale Gestalt 624
Wille bei Augustin und Schopenhauer 396
Wirbel 49
Wir, plurales s. Pluralität.
Wir(heit), duale 21, 26, 29, 31, 34 f., 54, 56 f., 59, 71 f., 78, 85, 93, 120, 123–126, 137, 157, 169, 173 f., 196, *201*, 219, 228, 264, 287, 547, 553, 576 f., 583 f., 609, 628, 639, 646, 668, 682, 695. Vgl. Liebe, Heimat, Herz, Überschwang, dualer Modus.
Wissen, 657, 660, 667
— allgemeingültiges 665
— nichtwissendes 572
— vom Nichtwissen 478
— um sichselbst 574 f., 691
Wissenschaft(lich) 199, 203, 208, 446, 449, 632, 673, 698 f., 703
Wort 209
— begriff 644
— beschreibung 633
Zahl 264
Zeigefinger 222 f., 285
Zeigen 223, 285, 296–299
Zeit (time) 36, 43
Zeitlichkeit des Daseins s. Ekstasen, Eigentlichkeit, Existenz.
— der Liebe = Ewigkeit 37, 41 f., 56. Vgl. Augenblick d. L., Dauer.
— der Sittlichkeit 335 f.
Zerrissenheit, zerrissen 442.
Zeug s. Zuhandenheit.
Zeugung 206. Vgl. Kind der Liebe.
Zirkel, hermeneutischer 632 f., 651
Zorn 446
Zug, Züge 601 f., 625, 675 f., 679 f. Vgl. Gestalt.
— Rede- s. daselbst.
Zugänglichkeit, Weisen der 302, 313, 363, 688
— charakterliche oder natürliche 363–366.
— historische 375–382
— leibhaftige 366–375
— sittliche 352–362
Zuhandenheit (Zeughaftigkeit) 31 ff., 63, 66 f., 102, 272, 274, 279, 511, 589
Zukunft, existenzielle 53 f. Vgl. Ekstasen, Eigentlichkeit.
Zusammenfallen von Faktum und Eidos, Du und Duhaftigkeit in der Liebe 86, 114 f., 118, 214, 265, 383, 386, 502, 554, 556, 570, 645, 647, 649. Vgl. Wesensbildung, liebende.
Zuschauer, unbeteiligter 635, 637, 645
Zu-sich-selbst-sein 123, 425–450, 529–544. Vgl. eigenweltliches Nehmen-bei, Eigenwelt.
Zwang- und Zweifelphänomene 86, 438 ff., 535
Zweifel 204, 484, 589, 592
Zweisamkeit 131–138, 177 f., 189, 256, 413. Vgl. Einsamkeit.

2 P 27 - R 82